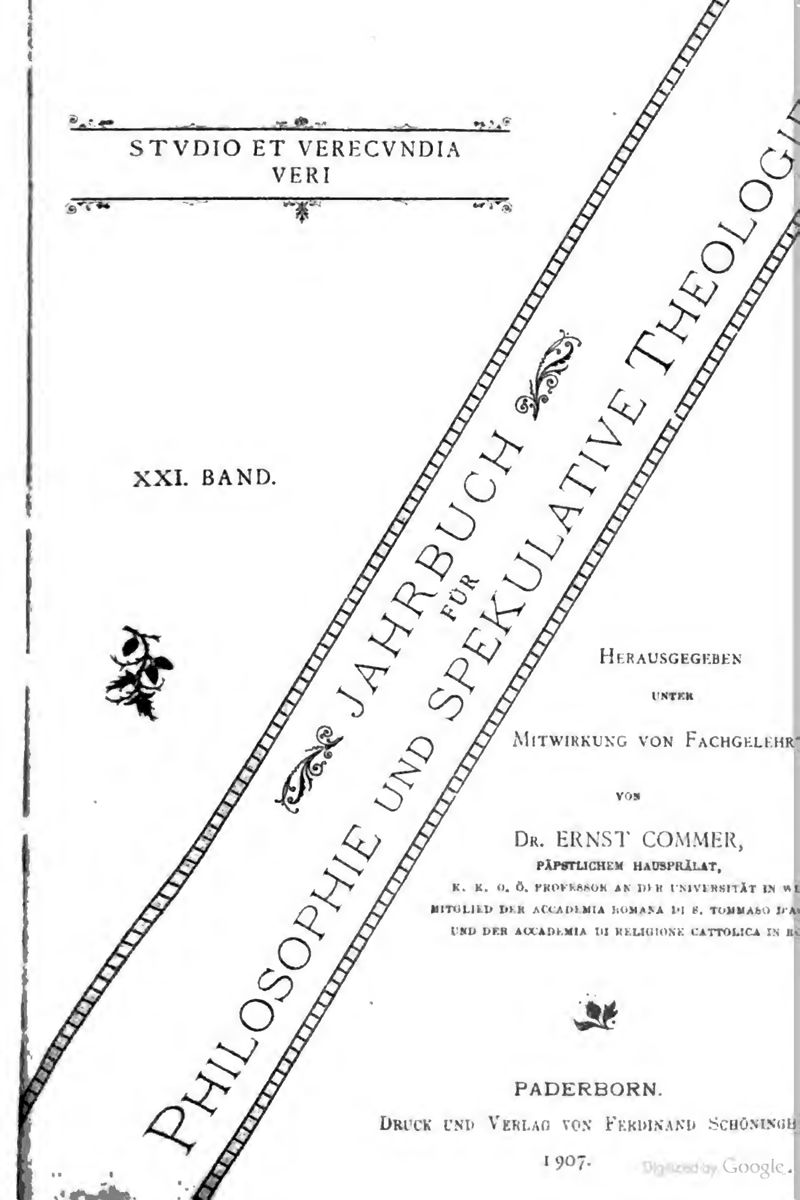Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie



STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

XXI. BAND.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHR[TEN]
VON

DR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
K. K. O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN W[IEN]
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'A[QUINO]
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN R[OM]

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH
1907.

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. THEOL. ET IUR. UTR. ERNST COMMER,
PÄPSTLICHEM HAUSPRÄLAT,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XXI. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1907.

Inhalt des einundzwanzigsten Bandes.

Abhandlungen.

Literarische Besprechungen.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. K. Mühlenhardt, Gott und Mensch als Weltschöpfer. Berlin, Selbstverlag. 1905. 2. Motora, An Essay on eastern philosophy. Leipzig, 1905. 3. O. Kiefer, Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt. 2 Bde. Jena und Leipzig, 1905. 4. C. Sentroul, L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote. Louvain, 1905. 4. Hoffmann, René Descartes. Stuttgart, 1905. 6. O. Flügel, Herbart. Leipzig, 1905. 7. H. Richert, Schopenhauer. Leipzig-Berlin, 1905. 8. Dr. C. Gutberlet, Phychophysik. Mainz, 1905.

Wie begründet die des öfteren gemachte Bemerkung über die enge Verwandtschaft des Pantheismus mit dem Materialismus sei, davon bietet einen neuen Beleg die Schrift Mühlenhardts (1) „Gott und Mensch als Weltschöpfer", die unter der Maske eines allein „echten Theismus" die Gottheit selbst theosophisch der Entwicklung, Unvollkommenheit und Sünde, d. h. dem Widerstreit zwischen Wirklichkeit und Ideal unterworfen sein läßt, und zur Begründung dieser trüben, an Böhme erinnernden Mystik es nicht verschmäht, Darwinistische und Häckelsche Hypothesen zu Hilfe zu rufen. Was sich nach diesen rein mechanisch vollzieht, der Prozeß vom „Protisten" zum Menschen, soll nach dem Vf. durch göttliche Tätigkeit sowohl in der Natur als auch in Gott selbst bewerkstelligt werden, indem jene vom göttlichen Geist, der göttliche Geist selbst aber durch eigene Kraft zu idealer Vollkommenheit emporgehoben werde. Die Seelen seien Besonderungen des göttlichen Geistes und machen Wanderungen oder richtiger Wandlungen durch. All das vollzieht sich aber auf Weltkörpern und keinem anderen Ziele entgegen, als einem recht vollkommenen Sinnenleben, bestehend in der Anschauung der im Innersten sich auswirkenden göttlichen Tätigkeit: Ansichten, in denen man unschwer ein Zerrbild theistischer und christlicher Weltanschauung erkennt.

Als Beleg für diese kurze Charakteristik mögen folgende möglichst wörtliche Zitate dienen.

Ausgangspunkt könne nur unser Erkennen als Produzent der ganzen äußeren Welt sein: „dies der tiefere Sinn des cogito, ergo sum" (S. 9 f.). „Existieren", „Dasein" heißt Wirken, Tätigkeit, Tätigseinwollen (S. 10). „Erst infolge der Verrichtung seiner (des Ich) Vorstellungstätigkeit ersteht die Welt als Vorstellung, d. h. die Außenwelt, die wir allein kennen" (S. 13). Die Welt „ist Tätigkeit einer einzigen, in sich einheitlichen Kraft des Schöpfers" (S. 16).

Das Denken ist nichts weiter als ein „Sinnen". „Scharfsinn und Tiefsinn sind im Grunde nur das Vermögen, die Tätigkeit der ‚Sinne' und das damit eng verbundene mentale Vorstellen scharf, tief und richtig zu vollziehen; und das Denken ist identisch mit diesem ‚Sinnen' selbst" (S. 32). Man glaube indes nicht an ein selbständiges Objekt des „mentalen Vorstellens". Das Denken und Schließen steht ganz im Dienste der Sinne. So kommt das Sehen nicht ohne einen Schluß zustande, der aber „lediglich ein integrierender Teil" des mit dem „Empfinden direkt identischen Sehens ist" (S. 35). Sollen wir doch in jeder Sensation ein göttliches Tun erfassen![1]

Von diesem bei „Menschen und Tieren sich offenbarenden Denken aber ist alle höhere und zuhöchst die wissenschaftliche Denktätigkeit im wesentlichen nicht verschieden" (S. 37). Der vorgestellte Raum „ist nichts weiter als die Art und Weise, wie wir unsere Hauptvorstellungstätigkeit verrichten" (S. 41).

Gewissen kommt allen animalischen Wesen zu und ist das Gefühl für das, „was sein wahres Wesen in dieser Hinsicht (d. h. welches Wollen und Handeln gerade jetzt gezieme) von ihm fordere": also einfach, was man sonst „Instinkt" nennt!

Vernunft ist nicht „ein besonderes Erkenntnisvermögen", sondern „ihrem Grundwesen nach dasselbe Vermögen wie das Gewissen" (S. 45).

Und nun zum mystischen Sensualismus! „Die räumliche Vorstellungstätigkeit, insbesondere das Sehen ist unsere Geistestätigkeit par excellence" (S. 52). Die Welt wird „erst durch unser Sehen zur eigentlichen Schöpfung vollendet" (S. 53). Das „möglichst vollendete Anschauen

[1] Unwillkürlich wird man an den mystischen Sensualismus Feuerbachs erinnert.

oder räumliche Vorstellen der Schöpfertätigkeit und deren Vollendung zur eigentlichen Schöpfung eben dadurch, das ist der Zweck unserer Existenz, das Ziel unseres ganzen Wesens" (S. 55).[1]

„Mit welchem Worte wäre wohl unser Wesen einheitlich zu bezeichnen? Mit dem Worte Geist offenbar; denn dieses bedeutet ‚erkennendes Wesen'" (S. 57).[1]

„Auch die tierischen Lebenskräfte sind ihrem Wesen nach Geister." Nach einer anderen Stelle sind sie dies dem Ziele ihres Wesens nach. Dasselbe gelte von den Pflanzenseelen, ja auch von den Zellkräften, „welche die Pflanzen in den Dienst nehmen, um sich mit ihrer Hilfe zu einem Organismus auszugestalten"[1] (S. 67).

Alle diese Kräfte gehören zum Wesen des Schöpfers: „wenn sie auch nicht an der Verrichtung der Schöpfertätigkeit teilnehmen, so vollenden sie dieselbe doch durch ihre anschauende Erkenntnistätigkeit erst zur eigentlichen Schöpfung, der im Vorstellungsraum vor ihnen dastehenden Welt des Lichtes und der Farben. Sie sind am besten mit dem Gesamtnamen ‚der Geist des Schöpfers' zu bezeichnen" (S. 68).

Über die dynamistische Erklärung, die der Vf. von der Körperwelt versucht, können wir hinweggehen; sie liegt in der Konsequenz des Monismus. Er unterscheidet physische und metaphysische Erklärung, letztere erfordere ein „Ich" als Urkraft (S. 75).

Die Sünde gründet im Wesen der Seelen; sie sind schon ursprünglich in verkehrtem Egoismus befangen" (S. 81). Durch den schöpferischen Willen werden sie von Wandlung zu Wandlung dem „Ideal" entgegengeführt. Man kann diesen Vorgang aber sehr wohl als eine Seelenwandlung bezeichnen wegen der Umwandlung, die die Seelen nach der Trennung von ihrem bisherigen Leibe ihrem Willen gemäß durchmachen. Sie bleiben dabei, dem Kern ihres Wesens nach, immer dieselben, werden aber nach der speziellen Ausgestaltung desselben andere"[1] (S. 90).

Der Vf. findet also annehmbar, was Aristoteles als absurd erklärt, daß die Seele wandere und sich wandle: als so absurd, wie wenn das Flötenspiel in eine Geige

[1] Vom Verfasser unterstrichen.

führe. „Tier- und Pflanzenseelen (sind) ursprünglich alle Protisten- und Ein-Zellseelen gewesen" (S. 96). Der Vf. betrachtet es als sicher (!), daß „bei der geschlechtlichen Fortpflanzung der animalischen Wesen der Wille des Männchens es ist, der die jungen Seelen gewissermaßen (!) herbeiruft, indem es ihnen die Möglichkeit gewährt, sich in seinen Keimdrüsen zuerst organisierend zu betätigen" (S. 113).

„Die jungen Seelen sind Seelen von Verstorbenen", was im § 33 näher ausgeführt wird (S. 120 ff.).

Über die kosmologischen und geologischen Erörterungen gehen wir hinweg; es spielt darin die Teleologie, doch eine sehr eigenartige, eine Rolle. Was den Menschen betrifft, so stamme er zwar nicht vom Affen ab, wohl aber mit diesem „von einer einstmals auf Erden lebenden animalischen Spezies" (S. 138).

Auf der Wanderung der „Seelen nach dem Ideal" halten die Seelen nicht stets den geraden Weg ein, wozu sie auch der Schöpfer nicht zwingen könne (S. 140): eine monistische Verlegenheitsphrase, ähnlich dem Schellingschen „Abfall" und der Hegelschen Unfähigkeit des logischen Begriffs, im Anderssein (Natur) die Idee rein zu fassen.

Begreiflicherweise bedarf der sensualistisch gedachte künftige Idealzustand des Vf.s des christlichen Himmels nicht als Wohnort seiner schließlich nach allen Wanderungen und Wandlungen entsündigten Phäaken„geister" (S. 147). Von einer Nietzscheschen „Wiederkehr" will der Vf. nichts wissen (S. 161). Wir waren zwar einmal, nämlich als Protisten; zur Vollendung gelangt, dauern wir ewig (S. 166). Was aber zu ewigem Leben auf Erden (!) nicht gelangt, „muß in des Schöpfers Geist wieder aufgelöst werden und dann auf einem größeren Weltkörper es nochmals versuchen, zur Vollendung hindurchzudringen" (S. 169).

Die Zeit hat einen Anfang genommen, was der Vf. gegen die Ansicht des hl. Thomas — dies sei nicht streng beweisbar — beweisen zu können glaubt. Dem geordneten Zustand sei das Chaos vorausgegangen. „Während der vorzeitlichen Ewigkeit nun, als die alleinige in sich indifferenzierte schaffende Kraft nur gleichsam sich selbst auswirkte und für sich allein tätig war, konnte es bei wachsender Selbstbestimmung doch nicht ausbleiben, daß sich derselben eine immer stärkere Unbefriedigung bemächtigte. Denn

für wen und wem zuliebe schuf sie? Für niemanden, niemanden zuliebe! Dieses wachsende Unbefriedigtsein der Weltkraft mußte wieder ihre vernünftige Selbstbestimmung steigern und schließlich den großen Entschluß reifen lassen, ihr Wesen umzugestalten oder neu zu konstituieren, indem ein Teil von ihm abgezweigt wurde, der nun als Geist die Tätigkeit der restierenden Grundkraft anschauend zu erkennen hatte" (S. 177).

Das Angeführte mag genügen, um die oben gegebene allgemeine Charakteristik der Schrift zu rechtfertigen.

Im Schlußkapitel (S. 193—241) polemisiert der Vf. gegen die beiden Herolde des Unbewußten und des Pessimismus, v. Hartmann und Drews, und macht dagegen seinen auf schwachen Fundamenten stehenden, widerspruchsvollen „Theismus" geltend.

In seiner Auseinandersetzung mit Religion und Christentum versteigt er sich zu der phänomenalen Äußerung: „Gerade dieses (in der Annahme, die materielle Welt sei etwas Niederes, liegende) Nichterkennen der materiellen Welt als Tätigkeit des Schöpfers ist der religiöse Unglaube par excellence" (S. 224).

Der Versuch, Theismus und Monismus zu verbinden, ist, wie alle früheren ähnlichen Versuche, dem Vf. mißlungen und mußte der Natur der Sache nach mißlingen. Das Wesen der Gottheit ist nun einmal keine chemische Lösung, in der Seelen wie Kristalle anschießen, um nach Belieben sich wieder darin aufzulösen; und wäre es dies, so könnte ein solches Wesen nicht als selbständiger Intellekt und Wille existieren. Diese neue Form eines alten Irrtums steht, was inneren Zusammenhang und dialektische Begründung betrifft, tief unter älteren Systemen des Pantheismus, wie z. B. des eleatischen und Hegelschen, ein Mangel, den evolutionistische Mode-Hypothesen nicht ersetzen können.

Über orientalische Philosophie handelt Y. Motora, Prof. der Psychologie an der k. k. Universität Tokyo, in der Schrift: An Essay on eastern philosophy. Der Vf. Japaner und Buddhist, redet einem psychischen Monismus, dessen Fundament in gewissem Sinne ein „philosophischer" Nihilismus bildet, das Wort. Er spricht sich hierüber am Schlusse aus. „Der Buddhismus erklärt das Verhältnis Shin-Nyo (was wörtlich: „true as [it is]" bedeutet, im Gegensatze zur illusorischen Tatsache der Vorstellung) zu den

psychischen Aktivitäten in folgender Weise. Das Shin-Nyo, das absolut unveränderlich ist und Araya-Shiki bildet, das in einer Hinsicht veränderlich, in anderer unveränderlich ist, und das ich der psychischen Realität vergleiche (sic). Araya-Shiki ist wörtlich ‚bewahrt', weil es nie verloren geht, oder seinem Sinne nach: ‚bedingtes Bewußtsein', weil es durch das Selbstgefühl bedingt ist; doch ist es weiter und umfassender. Shin-Nyo ist ein Wasser, das vom Wind der Nichtintelligenz bewegt ist, wie Wasser durch die Bewegung der Luft bewegt wird, und so kommen sieben sich verändernde Bewußtheiten (die konkreten Vermögen) in Existenz, die wie Wasserwogen sich verhalten, und Wogen und Wasser zusammen stellen das Araya-Shiki dar. Shin-Nyo muß die Weltseele sein, an der jedes Individuum teilnimmt, in seinem Leibe eine Person zu bilden, in demselben Sinne, wie jede Welle am großen Körper des Wassers teilnimmt; wenn aber der Körper tot ist, ist keine Person mehr vorhanden und nur Shin-Nyo bleibt, wie der Körper des Wassers bleibt, wenn die Welle zu existieren aufhört. So betrachtet, ist Shin-Nyo ein Zustand des Geistes, wenn das leibliche Leben zu Ende ist. Es ist unnennbar; denn ein Name bezeichnet immer illusorischen Unterschied. Es mag als Widerspruch erscheinen, wenn das Unnennbare Shin-Nyo genannt wird. Es soll aber damit gerade jeder Name ausgeschlossen werden: wie wenn man etwa durch einen Signalruf zum Schweigen auffordert. Wird das Signal zu oft gegeben, so wird es lärmend. Daher dürfen wir den Namen Shin-Nyo nicht zu sehr betonen, oder Shin-Nyo wird selbst ein „Idol" der Täuschuug. Es ist Nichtigkeit. Der theoretische Buddhismus vernichtet beide Welten, äußere und subjektive, und versucht intuitiv die Nichtigkeit begreiflich zu machen. In diesem Sinne ist Buddhismus philosophischer Nihilismus."

„Anders verhält sich die Sache vom praktischen Gesichtspunkt. Solch eine Idee, daß Shin-Nyo das wahre Wesen des Selbst ist, woher das Selbst kam und wohin es zurückkehrt, hilft uns, irgendwo (sic) eine Idee zu bilden, und führt uns so hinauf zur wahren Kenntnis des Selbst — der Intuition des Shin-Nyo. Der Begriff des Shin-Nyo ist Philosophie, in direkter Erfahrung aber bildet es das Wesen der Religion. Von diesem Gesichtspunkt stellt sich Shin-Nyo dar als ein Mond und die individuelle Person als ein von einem zufälligen Objekt, wie einer Welle oder einem

Wassertropfen — dem menschlichen Leibe —, reflektiertes Bild. So wird in einem Gedichte gesagt: „Die Bilder des Mondes, reflektiert von jedem Wassertropfen, der von Bambulaub fällt, das durch einen Nachtsturm erschüttert ist."

„Direkt erfahren ist Shin-Nyo nicht nur ein hypothetisches Prinzip, sondern die Realität. Es ist nicht ein persönliches Wesen, wie der Gott des Christentums, aber es ist die ewige und unveränderliche Existenz. Es ist nicht ein unerkennbares Etwas, sondern die Realität, zu der wir Zutritt haben. Man sagt daher, Shin-Nyo habe zwei Bedeutungen, als letztes unnennbares Sein ist es leer, weil es aber seine eigene Existenz hat und allumfassende Kräfte besitzt, ist es nicht-leer (non-empty). Der Buddhist sucht nicht allein zu verstehen und zu begreifen, was Shin-Nyo ist, sondern sucht auch selbst durch Vernichtung alles Erkennens und Denkens Shin-Nyo zu werden. Ist uns dies gelungen, so müßte unser Verhalten ein Ausdruck seiner Kräfte sein, und dann sind wir Buddha. Wir haben dann nicht weiter zu diskutieren, sondern diese Kräfte zu betätigen. Gotama oder Sakya ist nur eine Person, der es vollkommen gelang, Buddha zu werden."

Diese Lehre soll mit der Lehre Kants eine gewisse Verwandtschaft haben. Schließlich verwahrt sich der Vf. gegen die Meinung, Shin-Nyo sei ein Zustand, der erst mit dem Tode eintrete. „Wir werden Shin-Nyo und erfahren es in diesem Leben oder der Buddhismus hat keinen Sinn. Es ist die direkte Erfahrung psychischer Realität, ich möchte sagen, was die Entfaltung und Verwirklichung des unveränderlichen psychischen Potentials ist" (S. 32). Man sieht, wie der orientalische Philosoph den Pantheismus ernster nimmt, als unsere Schelling und Hegel ihn genommen haben. Er erzählt von sich, daß er einen Monat in einem „Zen-Kloster"[1] sich aufhielt, wo es ihm gelang, durch Meditation einen Geisteszustand herbeizuführen, in welchem keine Vorstellung mehr ist und nur das reine Selbst bleibt (S. 11). Vielleicht fühlen sich unsere „Experimental"-Psychologen durch das Beispiel angeregt, es auch einmal in einem Zen-Kloster mit dieser Art von Experiment zu versuchen. Speziell für die occidentalen Neubuddhisten eröffnet sich da eine ungeahnte Perspektive.

---

[1] Zen ist eine buddhistische Sekte, die sich in China entwickelte und von da nach Japan gelangte.

Dieselbe vom Christentum abgewandte Strömung, die nach anderen religiösen Formen sucht, macht sich, wie im Neubuddhismus, auch in dem Interesse geltend, das sich dem Neuplatonismus sowie dem Theosophismus und damit den Schriften eines Plotin, Meister, Eckart, Jakob Böhme u. a. zuwendet. Es handelt sich nämlich dabei nicht allein um Philosophie, sondern zugleich sozusagen um ein religiöses Surrogat, um eine Weltanschauung, die ohne den Ernst und die Strenge eines supernaturalistischen Dogmatismus und einer festen kirchlichen Organisation unter völliger Freigabe des individuellen Gedankens das religiöse Bedürfnis befriedigen will.

Diesem Interesse dienen die für die sog. Gebildeten bestimmten Neubearbeitungen, resp. Übertragungen ausgewählter Schriften der genannten Autoren, wie sie in eleganter Ausstattung im Diederichschen Verlage erscheinen. Vor uns liegt (3) Kiefer, Plotins Enneaden in Auswahl, übersetzt und eingeleitet (2 Bde. 1905). Der Vorrede zufolge soll Hegel zuerst in seinen Vorlesungen über Geschichte der Phil. mit der „herkömmlichen" falschen Beurteilung Plotins aufgeräumt haben. Auch Hartmanns Untersuchungen über Plotins Axiologie und seine Kategorienlehre werden hervorgehoben. Von Drews, dem bekannten Anhänger Hartmanns, wird eine Monographie über die Philosophie Plotins in Aussicht gestellt. Weggelassen seien die dunkleren und schwierigeren Teile, indem die vorliegende Ausgabe sich „an den großen Teil der Gebildeten unserer Tage wende, in welchen eine lebhafte Sehnsucht nach Verinnerlichung und Vergeistigung (Verflüchtigung?) unserer Religion lebt. Wer sich vom Geiste eines Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann oder der indischen Philosophie angezogen fühlt, wird sich auch mit Plotin befreunden können" (S. IV): eine Bemerkung, gegen die wir nichts einzuwenden haben.

Die Einleitung erklärt sich sowohl gegen die Hegelsche aprioristische Geschichtsauffassung, die aus der Geschichte ein dialektisches Spiel und Widerspiel der Ideen mache, als auch gegen die materialistische, welche die Ideen als eine Funktion wirtschaftlicher Zustände betrachte. Von Plotin wird uns berichtet, daß er sich geschämt habe, in einem Körper zu sein (S. V), er sei Eklektiker in bestem Sinne des Wortes. In Alexandrien, wo er zuerst wirkte, sei das Bekanntwerden mit dem Christentum außerordentlich

wichtig geworden für die weitere Entwicklung des geistigen Lebens, in welchem das Interesse an politischen Fragen ganz fehle. Ein Freund führte ihn dem im christlichen Glauben erzogenen Ammonius Sakkas zu, der Glauben und Gewerbe (eines Sackträgers) verließ, um sich ganz der Philosophie zu widmen. Er glaubte, in der Idee des über Denken und Sein erhabenen Einen ein neues Prinzip zu finden, „das dann im Systeme Plotins eine so entscheidende Rolle spielen sollte" (S. XI). Plotin schloß sich einem Kriegszug des Kaisers Gordian nach Persien an, so daß man wohl eine, wenn auch nur oberflächliche, Bekanntschaft Plotins mit persischer und indischer Philosophie annehmen könne (S. XII). „Plotin war zu einer hohen Mission berufen; in ihm sollte der Geist des Hellenismus zum letztenmal der Welt seine ganze Schönheit, Tiefe und Größe zeigen" (S. XV). In Rom schlossen sich ihm Aurelius und Porphyrius an. Der erstere polemisierte gegen die Annahme, daß die Ideen auch außerhalb des Geistes existierten (S. XVI).

Bezeichnend für das Ansehen Plotins ist, daß viele Freunde und Bekannte ihm, wenn sie sich dem Tode nahten, ihre Söhne und Töchter mitsamt ihrem Vermögen „als einem heiligen und göttlichen Wächter" übergaben (S. XIX). Der Übersetzer rühmt seine „ganz außerordentliche Kraft der Konzentration; denn es gelang ihm, wie Porphyrius . . berichtet, viermal in seinem Leben, seiner Wesenseinheit mit dem Göttlichen in so hohem Grade inne zu werden, wie dies nach seiner eigenen Lehre nur in ganz seltenen Augenblicken tiefster Intuition den sittlichen, ganz auf das Geistige gerichteten Menschen als letztes Ziel ihres Strebens zuteil wird" (S. XX). Plotins Lehre machte keine Wandlung durch; seine erste Schrift weist genau denselben Standpunkt auf, wie seine letzte. Was die Darstellung betrifft, so entbehren seine Schriften sowohl der klassischen Formenschönheit eines Platon, als auch der Klarheit eines Aristoteles. Dem Tode nahe, begrüßte er seinen Arzt und Freund Eustochius mit den Worten: „Nur auf dich habe ich noch gewartet, ehe ich versuchte, das Göttliche in mir zum Göttlichen im All emporzuführen" (S. XXII ff.).

Diese Worte enthüllen uns das innerste Wesen der plotinischen Philosophie. Es ist ein Platonismus, der den Monismus der Eleaten, die im Sinne des Aristoteles zu einer immanenten Formenlehre umgestaltete Ideenlehre

Platons mit der dem Christentum entlehnten, aber naturalistisch gedeuteten Idee einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott durch Intuition zu einem schlecht und recht verarbeiteten spekulativen System verbindet. In diesem Sinne ist Plotins Lehre eklektisch. Man kann dieselbe als eine Zusammenfassung des Ideengehaltes der antiken intellektualistischen Philosophie, verbunden mit dem Bestreben, die neue religiöse Idee des Christentums sich anzueignen, die ein Platon ahnen mochte, wenn er das Verlangen nach einer unmittelbaren göttlichen Kundgebung ausspricht, bezeichnen. So erklärt sich die Täuschung des Philosophen, in den seltenen Momenten vollkommener Abstraktion von aller Bestimmtheit und Vielheit das „Göttliche“, die reine Einheit selbst zu schauen, wie ein verwandter Denker, Meister Eckart, versichert, daß mit der Entfernung alles bildhaften (sinnlichen und begrifflichen Erkennens) unfehlbar die Anschauung des reinen, des göttlichen Seins von selbst sich einstelle. Man versteht aber auch, daß sich das „Geschaute“ schließlich auf den logischen Grundbegriff, den des bestimmungslosen, allbestimmbaren Seins reduziert, das gewissermaßen Alles und Nichts ist und jeden Gegensatz, auch den des Denkens und Seins transzendiert: ein Begriff, durch den zuerst das Denken der Eleaten geblendet wurde.

Als Belege für diese allgemeine Charakteristik mögen folgende Stellen aus der vorliegenden Übersetzung angeführt werden.

„Schaffen heißt Formen schaffen, das aber heißt alles erfüllen mit Schauen“ (I. 9). „Der Urgeist ist nicht das Erste . . . (er) ist Zahl, das Prinzip der Zahl aber und einer solchen Zahl ist das wahrhaft Eine; ferner ist der Geist denkender Geist und gedachter zugleich, mithin zwei in Einem“ (S. 11). „Was ist es (das Eine) seinem Wesen nach? Die Möglichkeit von Allem“ (S. 13). „Man lege ihm (dem Einen) nicht einmal das Denken bei, damit man es nicht zu einem Anderen und damit zu Zweien macht, zu Geist und Gutem“ (15). „Da jenes Erste unbewegt ist, so muß das Zweite, welches nach ihm entstehen soll, zustande kommen, ohne daß jenes Erste es zugibt, es will oder irgendwie sich regt“ (25). „Wie erzeugt jenes Erste den Urgeist? Nicht anders, als indem es sich zu sich selbst hinwendet und sich selbst schaut, und dieses Sehen ist der Urgeist“ (S. 26). „Das Erzeugnis des Urgeistes ist ein Begriff, dessen Wesen im Nachdenken besteht . . . eine

an ihn geknüpfte Spur (die Seele)." „Unmittelbar nach dem Seienden ist der Urgeist, und als Drittes hat sich die Urseele ergeben. Wie in der Natur diese genannten drei Prinzipien vorhanden sind, so muß man sie auch bei uns als vorhanden annehmen" (28 ff.). „Das Denken ist nicht das Erste, weder seinem Sein noch seiner Vortrefflichkeit nach, vielmehr ist es ein Zweites, ein Gewordenes, während das Gute die Substanz ist" (37).

„Sein (des Geistes) Vater ist zu groß, als daß man ihm Schönheit zuschreiben könnte, darum blieb ihm die ursprüngliche Schönheit, obgleich auch die Allseele schön ist" (S. 73). „Da diese Sinnenwelt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfaßt, . . . so muß notwendig der Urgeist (als ihr Prinzip) das gesamte Vorbild enthalten" (83). Gott bringt nur sich selbst (schaffend) hervor und ist ganz er selbst, denn hier sind nicht zwei, sondern eines" (S. 111).

„In diesem (d. i. des Schauens der Urschönheit) Zustand verschmäht die Seele sogar das Denken, das sie sonst liebte; denn das Denken ist eine Art Bewegung" (165). Daß das Denken dem ersten Prinzip nicht zukommt, wissen alle die, die sich damit beschäftigt haben" (171).

„Würde gar nichts existieren, wenn die Materie nicht wäre? Gewiß nicht, so wenig wie ein Spiegelbild da wäre, wenn es keinen Spiegel oder sonst etwas der Art gäbe" (217).

„Daß der Schlechte verlangt, ein anderer solle sein Retter werden unter Verzichtleistung auf sein eigenes glückseliges Leben, das ist nicht in der Ordnung, selbst wenn der Schlechte die Götter darum bittet" (247).

[Hierzu bemerkt der Herausgeber: „Scheint sich gegen das Christentum zu richten, vor allem gegen die dem gesunden Gerechtigkeitssinne unseres Denkers widerliche Lehre (!) vom stellvertretenden Opfertod Christi." (Bd. II. S. 286.) Ist diese Vermutung richtig, so hat Plotin einerseits die christliche Lehre mißverstanden, anderseits aber konnte er auf seinem monistischen Standpunkt eine andere als eine Selbst-Erlösung nicht anerkennen. Der Herausgeber aber verrät deutlich die bei den jetzt so zahlreich auftretenden Neubearbeitungen der theosophischen Schriften für die „Gebildeten" obwaltende Tendenz.]

(Was Ewigkeit ist:) „Also die ganze vollständige Wesenheit des Seienden, nicht nur in der Gesamtheit seiner Teile,

sondern auch darin, daß ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht an sie herantreten kann, dieser Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit" (S. 276).

„Wer die Natur der Welt tadelt, weiß nicht, was er tut und wie weit er sich in seiner Frechheit versteigt. Das kommt aber daher, weil viele Menschen das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten usw. bis zum Letzten nicht kennen" (II. S. 21).

„Was ist das Wesen der Seele? Ist sie weder ein Körper, noch ein körperlicher Zustand, sondern Tätigkeit und schöpferische Wirksamkeit, und hat vieles in ihr und aus ihr Bestand, so ist sie ein von den Körpern verschiedenes substantielles Wesen; aber von welcher Art? Von der Art offenbar, die wir wahre Wesenheit nennen. Alles Körperliche nämlich ist nur ein Werden, aber keine Wesenheit, es entsteht und vergeht, aber es ist in Wahrheit niemals, es hat indessen am Seienden Anteil und bleibt insoweit, als es Anteil hat, erhalten" (II. S. 153).

„Unsere Seele taucht nicht völlig in den Körper ein, sondern ihr besserer Teil befindet sich stets im geistigen Reich; nur läßt uns der im Sinnlichen befindliche Teil, wenn er herrschend wird, oder vielmehr beherrscht und verwirrt wird, nicht zur Erfassung dessen gelangen, was der bessere Teil der Seele erschaut" (II. S. 171).

„Auf jeden Fall ist sie (die Seele) eine, und auf sie beziehen sich die vielen Einzelseelen; sie teilt sich der Menge der Einzelseelen mit und bleibt dabei doch eine" (S. 176).

„Wem das Gute durchaus fehlt, wie der Materie, das ist das schlechthin Böse, das am Guten gar keinen Anteil hat" (207).

„Worin liegt die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen in der Sinnenwelt und dem Schönen im Reich des Geistes? Darin, daß es Anteil hat an der gestaltenden Idee" (S. 229).

„Wie soll man das angreifen, was soll man tun, um zur Anschauung der unsagbaren Schönheit zu gelangen? ... Es gehe und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag, aber er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut" (237).

„Nehmen wir zwei Weise an, von denen der eine alles äußere Gut besitzt, während sich der andere in ganz entgegengesetzter Lage befindet: können wir behaupten, beide

sind gleich glücklich? Jawohl, wenn sie gleich weise sind' (S. 267).

„Der Weise genießt das Gute, auch wenn er handelt, nicht weil er handelt, noch aus dem Erfolge der Handlung, sondern aus dem, was er in sich selbst besitzt" (S. 274).

Wie man sieht, hat Plotin seinen auf die Spitze getriebenen monistischen Spiritualismus auch auf dem Gebiete der Ethik in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Begreiflicherweise konnte sich die christliche Wissenschaft wohl mit der besonnenen Tugend- und Glückseligkeitslehre des Stagiriten, nicht aber mit der dem Gnostizismus näher verwandten neuplatonischen Lehre befreunden.

Eine vergleichende Studie über die Metaphysik Kants und Aristoteles' wird uns aus der Löwener Schule des hl. Thomas geboten in der Schrift von (4) Sentroul: L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. Der Vf. gibt am Schlusse seiner Untersuchungen folgende Charakteristik von dem kritischen Philosophen: „In Kant erblicken wir diese befremdende Tatsache: ein für Wahrheit schwärmender Philosoph, aber trocken, spitzfindig, verworren in seinem Stil, furchtsam in seiner Darstellung, ohne jeden rednerischen oder dichterischen Schwung, der an die Wahrheit zögernd herantritt — und ausruft: man müsse mit dem Herzen sich ihr nahen! Bei Kant aber ist das Herz nicht die Wärme des Geistes, sondern die Geradheit, ja Steifheit einer ehrlichen Gewißheit, die über die Spitzfindigkeit und Verzweiflung der reinen Betrachtung die Oberhand gewinnt und der theoretischen Vernunft zugunsten der praktischen den Primat bestreitet" (p. 240).

Gleichwohl ist der Vf. geneigt, ungeachtet seines aristotelisch-thomistischen Standpunkts, den Ansichten Kants die möglichst günstige Seite abzugewinnen und, wo sich Übereinstimmungen finden, sie hervorzuheben. Das erste Kapitel enthält einen Überblick über den „Kantismus" im allgemeinen und konstatiert, daß Kant nicht nach der unbestrittenen Gültigkeit, sondern nach dem „Wie" dieser Gültigkeit der wissenschaftlichen Urteile fragt (p. 5). Insofern ist Kant Dogmatist, sein „Dogmatismus aber ist ein solcher sui generis, der die Gewißheit auf andere Grundlagen als die herkömmlichen stellt" (p. 10). Mit dem Gewißheits- ändert sich der Wahrheitsbegriff: „Die

Wahrheit der Erkenntnis besteht darin, mit Bezug auf ein Reelles, das sich hinter den Kulissen hält, Urteile zu fällen, die psychologisch normal sind“ (p. 15). Über das „Wissen“ erhebt sich als Krönung des Gebäudes das „Denken“ der bekannten drei Ideen als subjektiver, den Drang nach Einheit befriedigender Abschluß (p. 15).

„Die Kantsche Wissenschaft hat zwei Ausgangspunkte: 1. das Reelle außer uns, das der intellektuellen Spontaneität in uns den Anstoß gibt; 2. den kategorischen Imperativ“ (p. 16).

Die nähere Untersuchung hat vom Begriff der Wahrheit auszugehen und zunächst unabhängig von Kant zu erörtern, was Wahrheit ist (Kap. II: La question de la vérité). Logische Wahrheit kommt nur dem Urteil zu (p. 23). In der Formel: verum est id quod est (S. Thomas), das die ontologische Wahrheit ausdrückt, ist das zweite: est nicht als verbum substantivum, sondern als v. copulativum zu nehmen: „nicht als wäre die ontologische Wahrheit ein Urteil, sondern sie ist eine Identität“ (p. 25. n. 1).

Diese Auffassung „gewährt einen doppelten Vorteil: zuerst, die logische Wahrheit nicht durch eine utopische Übereinstimmung mit dem Ding an sich zu bedingen, dann das Feld der Wahrheit nicht auf die empirischen Urteile allein einzuschränken“ (p. 29).

Existenzialurteile enthalten nicht die Behauptung einer bloßen Äquivalenz, sondern etwas Absolutes. „Realität bedeutet zuerst die Möglichkeit der Existenz, eigentlich und schließlich aber die Existenz selbst“ (p. 32 sq.).

„Die Prinzipien entlehnen dem, was die sinnliche Wahrnehmung vorstellt, die zu ihrer Aussage nötige sinnliche Hilfe, um dann hinwiederum konkret auf das reelle Objekt angewendet zu werden, das dieselbe sinnliche Wahrnehmung darstellt“ (p. 44).

Zahlreiche Aussprüche Kants beweisen den abweichenden Wahrheitsbegriff desselben (p. 45 sq.). Auch wo von Übereinstimmung mit dem Objekte die Rede ist, ist der Sinn subjektivistisch. Objektivität bedeutet hier allgemeine Gültigkeit. Streng genommen sind nur synthetische — Erfahrungs- — Urteile der Wahrheit fähig (p. 60).

Die folgende Untersuchung über die „Realität nach Kant“ behandelt die von Kant versuchte Widerlegung des Idealismus: die günstigste Interpretation derselben würde ausgehen von der Passivität der Eindrücke, um mittels

des Prinzips der Kausalität auf die Einwirkung und das Dasein äußerer Dinge zu schließen (p. 81). Steht dieser Weg offen? Bekannt ist der Streit, der sich an diesen kritischesten Punkt der Kritik knüpfte, ferner wie Fichte an die Stelle des Anstoßes von außen durch das „Ding an sich“ den von innen durch die „Schranke“ setzte.

„Für Kant sind die Kategorien rein logisch. Ihre Einteilung ist der der logischen Funktionen der urteilenden Intelligenz parallel. Er sieht im Begriff eine Dependenz unseres Vermögens zu urteilen . . . Der Unterschied, der in diesem Punkt Kant von Aristoteles trennt, läuft auf eine abweichende Ansicht über die ewige Theorie von den Universalien hinaus. Bei Aristoteles geht das Universale dem Urteil voraus, bei Kant folgt es ihm nach“ (p. 123 sq.).

Der Vf. konstatiert, daß unter den Modernen Kant allein die innige Verbindung der Sinne und der Intelligenz behauptete, wir fügen hinzu: ebenso wie ihren realen Unterschied, den er aber durch seine Theorie vom Schema wieder in Frage stellte. Aber auch jene Verbindung oder die Theorie von leeren Verstandesformen, die sich durch sinnliche Anschauungen zu „Erkenntnissen“ gestalten, wird der wahren Bedeutung der Intelligenz nicht gerecht. Das „harmonische“ Produkt, das die Erkenntnis ausmachen soll (p. 133), von Anschauung, Schema und Begriff: solidarische Wirkung der Sinne, Einbildungskraft und des Verstandes, läßt keines dieser Vermögen in seiner berechtigten Eigenart bestehen und macht die Erkenntnis zu einem am Gestänge des „Dinges an sich“ oder der „Schranke“ sich abwickelnden Gestrick, um uns des Bildes eines Anhängers der Jakobischen Glaubensphilosophie zu bedienen.

Zur Parallelisierung der aristotelischen species impressa mit dem Schema Kants müssen wir ein Fragezeichen setzen. Was bei Aristoteles als c. instrum. fungiert, ist das Phantasma, woraus unter dem Einfluß des int. agens die sp. impressa im int. possibilis resultiert. Es ist dies der von Albert dem Großen und dem hl. Thomas so lichtvoll analysierte Prozeß der Abstraktion, in welchem den Sinnen der gebührende Einfluß, Materie und Werkzeug für den das Allgemeine abstrahierenden Verstand zu bilden, gewahrt ist, dessen Verständnis aber bereits Suarez und den Nominalisten verloren gegangen war, und wovon dem kritischen Philosophen keinerlei Kunde mehr zuging.

Der Vf. hebt die Verwandtschaft mit Platon hervor: während aber nach dem Griechen die Idee der ontologischen Ordnung angehört, ist sie für Kant von der logischen (p. 150).

Ist für Metaphysik Raum im Kantschen System? Nach den einen fällt sie mit der Kritik selbst zusammen (p. 161), was Kant selbst nicht wollte, aber doch veranlaßte (p. 164). In den „Numena", die freilich nur gedacht, aber nicht erkannt werden, soll indes die Metaphysik ein eigentümliches Objekt besitzen (p. 183): so daß sich mit Secrétan sagen ließe, im Systeme Kants seien zwei Partien, eine Wissenschaft, die nicht wahr, und eine Wahrheit, die nicht gewußt ist (p. 192).

Da Kant den „gedachten" Numenen mit Hilfe der Moral eine „geglaubte" Realität zu verleihen sucht, redet man von einer métaphysique morale (p. 197 sq.)

Gegenüber den Urteilen von Paulsen und Vaihinger drückt der Vf. das eigene in folgenden Worten aus: „In unserem Sinn hat der Verfasser der drei Kritiken mit mächtiger Hand einen gewaltigen und schwerfälligen Tempel aufgeführt, er hat bis in die geringsten Einzelheiten alle Materialien des Baues und seine Verhältnisse bemessen, zugleich aber ging ihm der größte Teil dieses Labyrinths in Säulengängen und Anbauten verloren, so daß der Metaphysik nur ein schwach auf seine Grundlagen gestütztes Heiligtum und ein schmaler Altar übrig blieb. Auf diesen Altar schrieb er das Wort (Huldigung oder Lästerung?) der alten Athener: Ignoto Deo. Davor zündete er eine Lampe an, die seine Nachfolger entweder kläglich unterhielten — so die Neukantianer —, oder mit dem Hauche einer ausschweifenden idealistischen Metaphysik anfachten — so ein Fichte oder ein Hegel —, oder mit dem des Agnostizismus auslöschten — so die Positivisten" (p. 210).

Das siebente und letzte Kapitel führt uns die Metaphysik des Aristoteles vor, „die nicht mehr Traum, sondern Gedanke, nicht mehr Poesie, sondern Wissenschaft ist" (p. 211), und von den (übrigen) Wissenschaften nur dem Grade nach sich unterscheidet. „Für Kant ändert der Charakter der Notwendigkeit die Wahrnehmungsurteile in Erfahrungsurteile um und verleiht ihnen eine objektive Bedeutung; für Aristoteles ist es die vollkommene Objektivität der Wissenschaft, welche die Notwendigkeit beansprucht" (p. 213), woraus dann weiter folgt, daß nicht alle wahren

und gültigen Urteile die ontologische, sondern die logische Notwendigkeit aufzeigen (p. 214), die Allgemeinheit aber den Zusammenhang mit der spezifischen Wesenheit (p. 215). „Um das Partikuläre zu erkennen, genügt es Arist., das Allgemeine an das „Phantasma“ zu knüpfen, woraus es mittels Abstraktion gezogen wurde“ (p. 210). Wenn Arist. das Besondere (Individuelle) durch den Intellekt nur indirekt, nicht nach seinem eigentümlichen Begriff erkennen läßt, so hat das mit der Kantischen Nichterkennbarkeit des Dinges-an-sich nichts zu tun (p. 222).

Nach Arist. sind auch analytische Urteile wahre Erkenntnisurteile, solche, die das Erkennen erweitern; in jedem Urteil aber werden zwei Begriffe identifiziert. Gerade die analytischen Urteile nehmen den ersten Rang ein (p. 223 sq.). Analytisch sind beide: Metaphysik und Mathematik (p. 227). Alle Wissenschaft aber forscht nicht nur nach Ursachen, sondern auch nach Gründen — raisons, *αἴτιαι* —, die sich von jenen darin unterscheiden, daß sie vom Begründeten nicht reell unterschieden sind (p. 228). Die analytischen Wissenschaften suchen die Gründe, und selbst in dem Falle, daß sie die Ursachen bezeichnen, geben sie die Gründe dieser Zueignung (attribution) an (p. 229).

Die Metaphysik begründet alle Wissenschaften und bildet zugleich ihre Spitze, jenes nicht zwar psychologisch, sondern logisch (p. 231). Für Aristoteles liegt die ganze Philosophie im Verbum: „Sein“, für Kant ist das Sein, d. h. das Numenon, das Unbekannte und Unerkennbare (p. 236).

Schließen wir hier unser Referat und sagen wir, an die letzte Bemerkung anknüpfend, daß Arist. zugleich mit der Betonung des „Seins“ den Satz verbindet: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*, und sich damit sowohl über den Monismus der Eleaten als auch über die Theorie von den transzendenten Ideen erhebt, die nur von Substanzen weiß und diese von der Erfahrung isoliert. Arist. steht auf dem Höhepunkt einer fortschreitenden Entwicklung, Kant leitet eine auf abschüssiger Bahn gleitende ein. Die Frage, wie Wissenschaft möglich sei, war längst gelöst, der Faden der Tradition aber verloren gegangen. Kant, schon als Protestant subjektivistisch, durch pietistische Einflüsse von vornherein aufs Praktische gerichtet, nahm die Frage von neuem auf, und unbefriedigt von der Paralleltheorie sowohl als auch

vom Empirismus, mit der wahren Theorie der Abstraktion unbekannt, versuchte er es mit der Umkehrung der bisherigen Annahme, daß das Subjekt sich nach dem Objekt zu richten habe, und eröffnete auf diese Weise, ohne es selbst zu wollen, da sein nüchterner Sinn vor der letzten Konsequenz einer weltschaffenden menschlichen Intelligenz zurückschrak, jene spekulative Entwicklungsreihe, die in dem Panlogismus Hegels ihren Abschluß fand.

Eine Darstellung von Leben und Lehre des Begründers des philosophischen Rationalismus und Vorläufers des rationalistischen Idealismus, des bahnbrechenden Urhebers des modernen Subjektivismus enthält der 18. Band der Frommannschen Klassiker der Philosophie unter dem Titel: (5) René Descartes von Abr. Hoffmann. Denn, wie der Vf. bemerkt, es ist der Ausgangspunkt von der Selbstgewißheit des menschlichen Bewußtseins an erster Stelle zu nennen, wenn man sich nach einem charakteristischen Merkmal umsieht, das die neuere Philosophie im allerschärfsten Gegensatz zu allen früheren Gedankenbildungen kennzeichnet. Dieses neue Prinzip hat René Descartes, Frankreichs größter Philosoph, in die Philosophie eingeführt (S. 3).

Es ist richtig: nachdem Bacon bereits vom empirischen Ich den Ausgang genommen, hat Descartes dem subjektiven Gang der neueren Philosophie in seinem: cogito, ergo sum den schärfsten Ausdruck gegeben. Zwar wußte man längst vor ihm, daß das Bewußtsein der eigenen Existenz jedem skeptischen Angriff widerstehe, man wußte aber auch, daß dies nicht der einzige Anker menschlicher Gewißheit sei, daß man vielmehr, um darüber hinauszukommen, auch die Sinne und die Vernunft als selbständige Erkenntnisquellen anerkennen müsse. Indem D. an diesen beiden Fundamenten rüttelte, hatte er zwar, wie man wohl sagte, einen Punkt, wo er stehen, von dem er aber nicht weiter vorwärtsschreiten konnte. Ja durch Bezweiflung der Verstandeserkenntnis mußte schießlich das Selbstbewußtsein, das eine Betätigung der Vernunft ist, selbst ins Schwanken geraten und zum Phänomen herabsinken: das letzte Wort, das bis jetzt die dem Nihilismus verfallene moderne Philosophie gesprochen.

Das harte Urteil, das D. über die ethischen Schriften der Alten fällt, führt der Vf. auf den Einfluß der jesuitischen Lehrer des Philosophen zurück (S. 9), ebenso, und wohl

mit mehr Recht, die logische Klarheit und dialektische Schärfe, besser gesagt, die stilistischen Vorzüge seiner Schriften, die allerdings zum Teil der französischen Sprache gutzurechnen sind (S. 13 f.). Wenn aber Vf. von dem Prokrustesbett der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung spricht, in welche die Anschauungen des Aristoteles eingezwängt worden seien (S. 12), so zeigt sich hierin die, wie es scheint, unüberwindliche Befangenheit des Modernen.

Überdies hat der Vf. wohl keine Ahnung von der eigentümlichen Stellung der Jesuiten zur älteren Scholastik, zum Thomismus, nämlich von den erkenntnistheoretischen Ansichten eines Toletus und Suarez, deren Lehren selbst in protestantischen Schulen Aufnahme gefunden. Es läßt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß D. zu seiner Theorie der eingeborenen Ideen nicht ohne Einwirkung der verflachten Abstraktionstheorie des zuletzt Genannten geführt wurde.[1]

Von solchen Einflüssen schweigt zwar der französische Philosoph; er wollte eben um jeden Preis den originalen Reformator der Philosophie spielen: ein Beispiel gebend, dem die späteren „großen" Philosophen eifrigst folgten, von denen fast jeder auf Originalität Anspruch erhob.

Wenn D. die Beschäftigungen, die er auf der Schule getrieben hatte, vollkommen aufgab, so war es die „Unproduktivität der scholastischen Denkungsweise", die dem Jüngling (!) zum klaren Bewußtsein gekommen war (S. 17). Der Kavalier, der Mann von Welt, der Soldat mochte sich freilich von der Lektüre scholastischer Folianten nicht angezogen fühlen. Zudem führte ihn die damals vorherrschende Richtung der Geister auf mathematische und physikalische Probleme, die Gebiete, auf denen er seine Lorbeeren sammelte. Freilich sollten diese für seine Philosophie verhängnisvoll werden, indem sie ihn verleiteten, die in jenen Gebieten erfolgreiche Methode auf das Gebiet der philosophischen Disziplinen anzuwenden, uneingedenk der aristotelischen Mahnung, die Methode dem Gegenstande, nicht diesen jener anzupassen.

Der Vf. unserer Schrift spricht von einem „Wissen, was alle innere Fruchtbarkeit verloren hat, was abgestanden

[1] Das Eigentümliche dieser Theorie besteht darin, daß Suarez eine bloße Anregung seitens der Phantasie annahm, auf Grund deren der Intellekt die intellektuelle Vorstellung bilde, also einen realen Einfluß des Sinnenbildes auf den Verstand in Abrede zog.

und geistlos genug ist, um unter der großen Masse der Gelehrten zirkulieren zu können". Wenn irgend eines, so wäre ein solches abgestandenes „Wissen" das Einmaleins. So schaffe man es doch ab und füttere die kleinen Rangen nicht länger mehr mit dieser abgestandenen „breiten Bettelsuppe".

Merkwürdig ist, daß derselbe Philosoph, der die Natur völlig „entgeistigte", in einem früheren Stadium seines Denkens dem „verführerischen Gedanken" erlag, daß die Natur dem Geiste wesensgleich und verwandt sei (S. 38). Aber sein „scharfer, zergliedernder Verstand" habe mit einer derartig ästhetisch gefärbten Weltanschauung keine ernsthafte Freundschaft schließen können (S. 39). Indes die Geschichte rächte sich, und ein Späterer (Schelling) brachte die ästhetische Anschauung aufs neue zu Ehren, freilich nicht ohne dem Extrem des cartesianischen Dualismus das andere des Monismus entgegenzusetzen.

Ein diplomatisches Spiel treibt nach dem Vf. der Philosoph, wenn er dem P. Noel gegenüber von seinen Schriften als einer Frucht schreibt, die ihm, seinem Lehrer, gebühre (S. 107). Nach dem oben Gesagten mag der Leser urteilen.

In den Auseinandersetzungen D.' über den Ursprung der Gottesidee, meint der Vf., sei kein Trugschluß enthalten (S. 135). Auch kein Fehlschluß? Haben wir wirklich eine derartige Idee von Gott, daß sie sich nur als unmittelbar von ihrem Objekt dem Geiste eingeprägt erweisen ließe? Das Anselmsche Argument (das sog. ontologische) soll D. in einer weit schärferen Fassung gegeben haben. Wir bestreiten dies. D. behandelt das Dasein als eine im Begriffe Gottes neben anderem enthaltene Realität, in welcher Fassung es für Kant leicht war, seine Beweiskraft in Abrede zu stellen. Jenes Argument ist aber in keiner Fassung, auch nicht in der Anselmschen, wie schon Thomas v. Aq. zeigte, haltbar. Das „realistische Gefühl von der Existenz Gottes", das D. und vor ihm das ganze Mittelalter besessen haben soll (S. 137) und das aller Beweisführung zugrunde liege, ist eine Fiktion. Die aristotelisch-scholastischen Argumente tragen ihre Kraft in sich selbst und verdanken dieselben nicht dem Gefühl. Was aber D. an deren Stelle setzte, entbehrt dieser Kraft, ja seine Auffassung der Gottesidee beruht auf der verhängnisvollen Verwechslung des Verstandesbegriffes des

Seins mit dem des konkret Unendlichen, ist also ein latenter Pantheismus.

Wie der Dualismus des D. an altchristliche Anschauungen anknüpfen soll (S. 145), ist nicht abzusehen. Oder ist der gnostische Dualismus altchristlich? Ist er derselbe mit dem des D.? Weder das eine noch das andere trifft zu. Die Verwirrung, welche die aristotelische Philosophie „durch die Ausfüllung der tiefen Kluft zwischen Geist und Körper angerichtet hat", existiert doch wohl nur im Kopfe des Vf.s.

Der Vf. gesteht zu, daß die Theorie D.' über die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen in der strengen Fassung des Philosophen „angreifbar" sei (S. 153). Ist sie aber nicht eine Konsequenz jener „Trennung" von Geist und Körper? Auch die Auffassung der Tiere als Maschinen ist dem Vf. nicht sympathisch (S. 171 f.). Und doch die heillose Verwirrung, die Aristoteles angerichtet! Nein, vielmehr hat der D.sche Raumbegriff, den er an die Stelle des aristotelischen setzte, eine solche verschuldet (S. 155). Die Konsequenzen der D.schen Gleichsetzung von Stoff und Raum sind vom Vf. dargelegt: Unendlichkeit, durchgängige Gleichartigkeit des Stoffes (S. 157). Dem tiefer Blickenden müsse die Physik des Philosophen in einzelnen Partien fast wie ein Mummenschanz erscheinen, wie eine Parodie, sehe er doch durch den luftigen mathematischen Flitter die roheste Empirie durchscheinen (S. 170). Die Urzeugung, wie sie D. vertrete, müsse geradezu als Wahnsinn erscheinen (S. 175).

Die D.sche Theorie der Leidenschaften erscheint als großes Zugeständnis an die aristotelisch-scholastische Auffassung; die stoische wäre dem Dualisten näher gelegen. Ein besonderes Verdienst können wir daher (wie der Vf. S. 191) hierin nicht erblicken. Was die Definition und Einteilung der Affekte betrifft, so ist die bezügliche Theorie des hl. Thomas der des modernen Philosophen unbedingt überlegen.

Descartes' Reform ist der Philosophie durchaus verderblich geworden. Seine Auffassung der Substanz und sein Dualismus verleiteten Spinoza zu seiner Theorie der beiden Attribute der einen unendlichen-göttlichen Substanz. Leibniz wurde zu dem Vorurteil seiner Monadologie verführt, daß die Prinzipien auf dem Wege der Analyse, der mechanischen Teilung zu suchen seien. Kant ergriff den

Gedanken eines Durchdrungenseins sinnlicher Anschauungen von rationalen Elementen (S. 150) und setzte an die Stelle des Parallelismus die Bestimmtheit des Objektes durch das Subjekt. Im System Fichtes ruht auf dem Fundament des Ich nicht nur alle Erkenntnis, sondern auch alle Realität: was Schelling in seine Identitätsphilosophie umdeutet, und Hegel dialektisch begründet. In Schopenhauers Willensphilosophie endlich feiert die Theorie des Urteils als einer angeblichen Funktion des Willens, sowie die Lehre von einer selbst die intellegible Ordnung beherrschenden göttlichen Willkür ihre Auferstehung. Fürwahr der von D. ausgestreute Same des Irrtums hat reichliche, leider aber verderbliche Früchte getragen.

O. Flügels (6) „Herbart" enthält eine gedrängte Darstellung des Lebens und der Lehre des Philosophen von einem seiner Bewunderer und Anhänger. Die S. 37 f. gegebene kurze Charakteristik des philosophischen Systems H.s soll nach der Meinung des Vf.s zeigen, wie seine Metaphysik in genauer Kontinuität mit der Geschichte der Metaphysik stehe. „So hat er mit den Eleaten den Begriff des absoluten Seins gemein; mit dem Atomismus den Satz, daß aus dem wahrhaft Vielen nicht Eins wird und aus dem Eins nicht das Viele; mit Platon die Erkenntnis des Widerspruchs in dem sich verändernden Dinge; mit den Skeptikern den Satz, daß das wahre Wesen der vorhandenen Dinge nicht erkannt werden kann; mit Locke, daß das wahre Wesen der Substanz unbekannt ist; mit Leibniz, daß das wahrhaft Seiende unräumlich ist; mit Kant, daß das Sein keine Qualität der Dinge ist, sondern nur die Position derselben, daß reale Elemente nicht für sich allein, sondern nur im Zusammen (nexus) tätig werden können, und daß eine spekulative Theologie zu den Unmöglichkeiten gehört; mit Fichte, daß das Ich als Identität des Subjekts und Objekts undenkbar ist; mit Hegel und Heraklit endlich die Erkenntnis der Widersprüche in den Begriffen des Geschehens."

Was das Sein betrifft, das nach Kant und Herbart nicht eine Realität, sondern Position derselben ist, so ist, wie wiederholt bemerkt sei, das Sein = Dasein freilich nicht ein Wesensmerkmal irgend eines (endlichen) Dinges, gleichwohl ist es geradezu die Realität, weshalb wir mit Thomas von Aquin das Sein als metaphysische Wesenheit der Gottheit bestimmen und in allen Dingen außer Gott einen realen

Unterschied von Wesenheit und Dasein, durch welches die Wesenheit realiter außer ihren Ursachen gesetzt ist, annehmen. Von diesem Punkte abgesehen, enthält jene Aufzählung eine Kette von Irrtümern. Nur einer sei hervorgehoben. Indem H. sich zum eleatischen Seinsbegriff bekennt und doch den Monismus verwirft, gerät er in einen Pluralismus absolut Seiender und würde dem entschiedenen Atheismus verfallen sein, wenn ihn nicht seine persönliche Gläubigkeit von der Anerkennung dieser Konsequenz zurückgehalten hätte. Merkwürdig, daß in dieser angeblichen „Kontinuität der Metaphysik" ein Name fehlt, der jenes Philosophen, welcher den höchsten metaphysischen Begriff, den des Seins, am sorgfältigsten bestimmt und dessen berühmtes: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* den Eleatismus in der tiefsten Wurzel zerstörte — der des Aristoteles!

Ein höchst zweideutiges Lob ist es, das H. wegen seiner Übereinstimmung mit Darwin und der modernen mechanistischen Naturauffassung gespendet wird. Indem aber H. die Evolution und den kontinuierlichen Fortgang vom Einfachsten zum Höchsten durch seinen „Animismus" der Realen erklärlich zu machen sucht, gerät der sonst so nüchterne Philosoph in eine phantastische Auffassung hinein, die mit der berühmten empirischen Grundlegung in schreiendem Widerspruche steht. Seine Teleologie aber ist so unsicherer Art, daß sie eingestandenermaßen die Möglichkeit einer zufälligen Entstehung der zweckmäßigen Ordnung offen läßt: ein beachtenswerter Wink für jene, die durch mathematische Formeln dem teleologischen Beweise eine vermeintlich „exakte" Bestätigung geben zu können vermeinen. Was endlich die von H. auf die Psychologie angewandten Formeln betrifft, so sind sie durchaus nicht, wie der Vf. meint (S. 29), durch Rechnung gewonnen, sondern kleiden nur begrifflich gewonnene oder angenommene Resultate in ein mathematisches Gewand, wie dies auch die Logik tut, ohne damit sagen zu wollen, daß ihre Gesetze dadurch einen exakten, mathematischen Ausdruck und eine Bewährung durch Rechnung gewinnen.

Eine populäre Darstellung bringt das 81. Bändchen der Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt von (7) Schopenhauers Persönlichkeit, Lehre und Bedeutung von H. Richert. Der Frankfurter Pessimist tritt uns hier in einer unverdienten, möglichst günstigen Beleuchtung entgegen. Die wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsmomente in

seinen Lehren werden hervorgehoben. Auf der einen Seite soll kein Satz Schopenhauers klarer und bewiesener sein als der Satz: Das Primäre in uns ist der Wille, nicht der Intellekt. Auf der anderen sei es Sch. nicht gelungen, aus dem Willen die Welt und den Menschen zu begreifen, weil unter Willen nur ein blindes, grundloses, unvernünftiges Prinzip verstanden werde: wiewohl der Versuch, die Welt aus einem vernunftlosen Prinzip zu begreifen, als Reaktion gegen Hegels Weltkonstruktion notwendig (?) gewesen sei (S. 111). Der schreiende Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß der vernunftlose Wille bis zum Heiligen und Erlöser sich emporarbeitet, wird vom Vf. ausdrücklich konstatiert (a. a. O.). Der Sklave, der Intellekt, soll den Herrn, den Willen, zum Schweigen bringen, und, „um den Widerspruch vollständig zu machen: dieser Intellekt ist dem Philosophen identisch mit dem Gehirn“ (S. 112). Und das Gehirn ist ein Phänomen, ist Vorstellung, also „die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung“ (a. a. O.).

Der Vf. meint nun, Schopenhauers Weltwille müßte mit Goethes Weltvernunft zu einer Synthese vereinigt werden, jedoch so, daß der Wille das Primäre sei. Sch.s Philosophie fordere eine „gefühlsmäßige“ Ergänzung im religiösen Sinne; ja der überschwengliche Ausblick, den Sch. am Schlusse eröffne, müsse (nach Volkelt) jede verwandt gestimmte Seele auffordern, sich dem großen Geheimnis des Hintergrundes der Dinge „gefühlsmäßig“ zu nahen (S. 113).

Also gefühlsmäßig! Denn der nüchterne Verstand wird zu dieser Ergänzung einer atheistischen Weltanschauung den Kopf schütteln. Warum aber erwähnt der Vf. mit keinem Worte die Ergänzung, die Sch. durch v. Hartmann erfuhr? Erscheint ihm die v. Hartmannsche Weiterbildung denn doch zu absurd?

Wir begreifen, daß diese „großen“ modernen Philosophen, mit Ausnahme Herbarts, auf Beweise verzichten. Wie Schelling, so beruft sich auch Sch. auf Anschauung. Von den zwei Fundamentalirrtümern seiner Philosophie soll der eine, der sophistische Satz, der seinen Idealismus ausdrückt: ohne Subjekt kein Objekt, unmittelbar evident sein, obwohl er ein plattes Sophisma, eine Verwechslung des reduplikativen mit dem denominativen Sinne enthält; der andere aber, der Satz vom Willen, soll aus innerer Erfahrung

stammen, die uns im Willen das Kantsche Ansich offenbare: wobei dann die Begriffe von Kraft und Willen identifiziert werden mit mißbräuchlicher Berufung auf sprachliche Ausdrücke, wie: es will nicht regnen u. dgl.

Das ist der Philosoph, der die „Fichte, Schelling, Hegel als Windbeutel, Pinsel, Unsinnsschmierer, Kopfverdreher und Sophisten tief unter sich stellt" (S. 98), der, wie der Vf. schließlich meint, nicht nur in Einzelheiten seiner Lehre unvergänglichen Wahrheitsgehalt in bleibenden Formen ausgeprägt hat, nicht nur eine eigentümliche Widerspiegelung eines kulturell bedeutsamen Zeitalters ist, nicht nur das philosophische Denken vergangener Jahrzehnte[1] beherrscht hat und mit unvergänglichen Zügen die Eigenart seines Geistes seinem Zeitalter aufprägte, sondern die klassische Ausprägung eines großen Menschentypus sei, der viele Seiten unseres Lebens am klarsten dargestellt und am tiefsten von ihnen geredet habe (S. 116). Wir unterlassen es, in diesem Panegyrikus Wahres und Falsches auseinanderzuscheiden. Nur in einem Punkte mag es geschehen. Thomas von Aquin nimmt in allen Wesen ein Streben an, das der Formbestimmtheit entspricht, so daß jegliches Werden auf ein Ziel gerichtet ist, unterscheidet aber dieses Streben sorgfältig von dem auf ein Sinnengut gerichteten „Begehren" der Sinnenwesen, sowie von dem auf ein Vernunftgut gerichteten Wollen. Sch. sieht in diesem Streben, resp. Begehren ein depotenziertes Wollen und macht überdies die „Form" zu einer Folge, statt zur Voraussetzung des Strebens, resp. Begehrens und Wollens: wozu noch die Inkonsequenz der gewaltsam eingeführten „Idee" kommt. Über dem kreatürlichen Streben, Begehren und Wollen aber erhebt sich der allumfassende göttliche Wille, so daß das System Sch.s sich als eine sophistische Verzerrung einer großen Wahrheit darstellt: eines transzendenten Willens, der wirkender und universaler Grund alles außergöttlichen Strebens, Begehrens und Wollens ist.

Dr. Gutberlets (8) ausführliche „Psychophysik", eine historisch-kritische Darstellung dieses modernen Forschungsgebietes, bildet einen willkommenen Führer in

[1] Auf den Titel der phil. perennis hat also die Phil. Sch.s keinen Anspruch; sie ist ein Eintagsprodukt, das im Ernste wohl niemand mehr „repristinieren" wird.

diesem Labyrinthe. Kaum ein anderer als der Vf. dürfte sich einer so gründlichen und umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur, sowie praktischen Beschäftigung mit dem Gegenstande rühmen können. Würden nur auch die Resulate zur aufgewandten Mühe im Verhältnis stehen! Mit Recht bezeichnet die Vorrede den psychophysischen Parallelismus, für den die Psychophysik ohne Grund in Anspruch genommen werde, als eine absurde Dichtung (S. VII).

Psychophysik und Experimentelle Psychologie seien sachlich sehr verschiedene Begriffe, bei jener handle es sich um das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischen, genauer um durch Experimente zu gewinnende mathematisch genaue Bestimmung des Verhältnisses von Reiz und Empfindung (S. 1). Experimentieren auf psychologischem Gebiete sei nur durch Selbstbeobachtung möglich; sogar die physiologische Methode könne eine solche nicht entbehren, da wir das Seelenleben besser kennen als das Gehirn. Daher sei es jedenfalls einseitig, wenn Wundt nur Völkerpsychologie neben dem Experiment als Erkenntnisquelle für die Psychologie anerkennt.

Allerdings hätten sich die auf das Experiment gesetzten Hoffnungen nur schwach erfüllt; manche erklärten sich entschieden dagegen, ja hielten es geradezu für schädlich. Die Experimente seien nicht die Psychologie, leisten ihr aber Dienste (S. 2 ff.).

Unter den psychophysischen Methoden ist als Kuriosum erwähnt die mit „Medien" operierende sog. naturwissenschaftliche Seelenforschung (S. 19). Ein eigenes Kapitel handelt vom Mißbrauch der Psychophysik (S. 22 ff.). Von der „Empfindung" (sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung) ist treffend gesagt, sie sei kein rein geistiger Akt, wie Denken und Wollen, könne also wohl, jedoch nur nach ihrer organischen, physischen Seite, der Messung anheimfallen (S. 28). Beim Denken und Wollen aber ist diese Seite nur indirekt beteiligt, sofern diesen rein geistigen Akten die sinnliche Tätigkeit als Grundlage dient (S. 29). Diese Punkte energisch zu betonen, halten wir für ein Verdienst des Vf.s, sowie auch die späteren Bemerkungen gegen den Nominalismus des Gros der neueren Psychologen (S. 655). Das Kap. schließt mit den Worten: „Das (nämlich die Verwerfung des psychophysischen Parellelismus und die Annahme einer realen Wechselwirkung) ist

kein Dualismus . . . es wirkt nicht ein Wesen auf ein anderes, sondern die im Leibe und Organe verkörperte Seele auf ihre Glieder, auf sich, der Sinnenreiz nicht auf toten Stoff, sondern auf ein von der Seele belebtes Organ: das ist die wahre, von den Tatsachen geforderte Psychophysik der christlichen Philosophie" (S. 39).

Eine Frage wollen wir nur andeuten: ob es richtig sei, Farben und Töne als etwas Psychisches zu bezeichnen? In unserer Ansicht sind sie physische Phänomene, sensible Qualitäten im objektiven, nicht subjektiven Sinne. Oder sollen unseren Sinneseindrücken nur Bewegungsformen in den Dingen entsprechen? Wie will man da dem Idealismus entgehen? Der Einwand, wie man z. B. von einer geringeren Wärmeempfindung reden könne, wo nur eine Empfindung (vielmehr Wahrnehmung!) geringerer Wärme vorhanden ist (S. 55), erscheint uns wohlbegründet.

Der Vf. gibt zu, eine Messung des Psychischen sei „nicht so unmittelbar durch Anlegung einer homogenen Einheit" möglich, wohl aber durch Benutzung der zur Empfindung nötigen „Reizstärken", darauf gehe „die ganze Maßmethode der Psychophysik hinaus" (S. 66). Nach dem oben Gesagten würde mit der nur mittelbar meßbaren Intensität des Lichtes, Schalles doch nur ein physisches Phänomen gemessen.

Eingehend ist im 5. Kapitel Fechners Psychophysik dargestellt (S. 78 ff.). Die philosophische Anschauung F.s sei kaum etwas anderes als Materialismus. Dem Gesetze von der Erhaltung und dem Umsatz der Kraft sei die geistige Kraft nicht unterworfen (S. 83). Bezüglich der Ausdrücke: Übergang, Abgeben von Bewegung (S. 84) glauben wir bemerken zu sollen, Bewegung gehe nicht über, sondern werde bewirkt. Strenge, aber verdient, ist die Kritik an F.s metaphysischen Phantasien (S. 85).

Auf die Frage, ob wirklich eine und dieselbe Substanz Subjekt psychischer und physischer Zustände sein könne, würden wir antworten mit der Unterscheidung, daß eine wesentlich einheitliche, aber aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz dies sein könne, ja daß die eine und selbe aus der Verbindung von Stoff und Geistseele resultierende Substanz des Menschen Träger organisch gebundener und geistiger, organfreier Vermögen sei. Man mag immerhin Seele und Körper (richtiger Materie) als

Teilsubstanzen bezeichnen, ohne aber zu vergessen, daß sie sich, weil als Akt und Potenz sich verhaltend, zu einer Substanz zusammenschließen.

Die unbewußten „Empfindungen" sind nicht zu leugnen, vorausgesetzt, daß man zugibt, daß alles Psychische, von den vegetativen Phänomenen abgesehen, ins Bewußtsein erhoben werden könne (S. 98 ff.).

Beachtenswertes über Folgerungen aus dem Weberschen Gesetz enthält S. 135; es ist nicht bloß mechanisch, sondern auch psychisch und geistig zu verstehen. Hervorgehoben ist auch der teleologische Gesichtspunkt, angesichts der Tatsache, daß „die Empfindungen um so weniger ihren Reizen proportional gesteigert (werden), je stärker letztere werden" (S. 164).

Die Einheit der Wahrnehmung beweist die Einheit des „innewohnenden" psychischen Prinzips (S. 183). Eine Eigentümlichkeit des Psychischen ist die Immanenz desselben; denn sich stellt der Wahrnehmende etwas vor, sich begehrt der Wille ein Gut.

Das 6. Kapitel behandelt die „Fortführung und Bekämpfung der Fechnerschen Psychophysik" und macht den Eindruck, daß auf diesem Gebiete noch viel des Unfertigen und Ungewissen sich findet. Meint doch Lipps, es müßten „erst Grundsätze aufgestellt werden, die der Besonderheit des zu lösenden Problems Rechnung tragen" (S. 215).

Die Frage, ob die zeitliche Dauer der psychischen Akte ihre Materialität verlange, ist verneinend beantwortet (S. 222). Es mag von Interesse sein, zu erinnern, daß nach dem hl. Thomas Denk- und Willensakte an sich der Zeit nicht unterworfen seien; anders sei zu sagen von sinnlichen Akten.

Die Bemerkungen über die Reaktionsdauer oder die „Zeit, welche die Psyche braucht, um auf einen Reiz zu reagieren", sowie die über das „Hippsche Chromoskop" (S. 233), den „Passageapparat", die „Kreisel" übergehen wir. Auf die Dauer der ganzen „physiologischen Zeit" übe das Bewußtwerden der Empfindung den bedeutendsten Einfluß aus (S. 239). „Alle Beobachtungen auf diesem interessanten Gebiet weisen darauf hin, daß rein psychischen Akten, wie der Aufmerksamkeit und der freigewollten Richtung der Aufmerksamkeit, der hauptsächlichste Einfluß auf die Zeitdauer einer bewußten Empfindung zuzuschreiben ist" (S. 245). Die Unterscheidung des sinnlichen Bewußtseins

(sensus communis der Scholastik) vom geistigen, organfreien möge hier nur angedeutet werden.

Der Abschnitt über die „Aufmerksamkeit" schließt mit den Worten: „Man sieht, eine allgemein befriedigende Erklärung der ‚Aufmerksamkeitsschwankungen' ist noch nicht gefunden" (S. 292).

Die Illusionen werden aus der Einmischung von Phantasie- (Gedächtnis-) vorstellungen in Wahrnehmungen erklärt (S. 307). Auch für die Gedächtnisphänomene scheint uns die Unterscheidung des intellektuellen und sinnlichen Gedächtnisses von Bedeutung; nur das letztere ist an ein Organ gebunden und bildet ein besonderes Vermögen.

Eingehend ist die „Zeitschätzung" erörtert. Die Frage, ob wir gleichzeitig mehr als eine Vorstellung im Bewußtsein haben können (S. 346), beantworten wir mit dem hl. Thomas dahin, daß dies der Fall sei, wenn Vorstellungen sich zu einem einheitlichen Gesamtbilde verbinden lassen. Sensationen verschiedener Sinne vereinigen sich im Gemeinsinn, dessen Verzweigungen die Sinne sozusagen sind.

Auf die Untersuchungen über die einzelnen Sinne, so interessant sie sind, näher einzugehen, müssen wir uns versagen. Gelegentlich des „Gesichtssinns" ist bemerkt, es müsse physiologische und psychologische Erklärung verbunden werden (S. 447).

Über die Ausdrucksweise, die Sinnesqualitäten nach ihrer „psychischen" Seite als Farben und Töne zu bezeichnen, ist es überflüssig, dem früher Gesagten etwas hinzufügen. Der Ausdruck „farbiges Gehör" für die „eigentümliche Verbindung von Farben- und Gehörsempfindungen" scheint uns nicht glücklich gewählt (S. 509). Es handelt sich hier hauptsächlich, wie S. 523 gesagt ist, um den Einfluß der Analogie der Sinneswahrnehmungen.

In der Bestimmung des Objekts, bezw. der Objekte des Geschmacks- und Gefühlssinns, ist ein wesentlicher Fortschritt durch neuere Forschungen nicht zu erkennen. Bezüglich der Raumwahrnehmung werden sowohl dem Empirismus als auch dem Nativismus berechtigte Momente zugestanden. „Die genauere Bestimmung der Räumlichkeit und Örtlichkeit kommt durch Übung und Erfahrung" (S. 559).

Über Traum und Schlaf hat viel Sicheres die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden nicht gebracht (S. 582).

Die Resultate der Forschungen über die Gefühle stehen mit den Bemühungen nicht im Verhältnisse (S. 586). Der Unterschied zwischen Freude und Schmerz ist ein psychologischer, womit der Einfluß des Seelischen auf den Körper nicht geleugnet werden soll (S. 591). Die „Gefühle" sind eben an Organe gebunden, wie die „Empfindungen".

Die Schlußkapitel handeln über die Psychologie des Lesens und Schreibens, sowie über differenzielle Psychologie (S. 610 ff.), von anderen Charakteriologie, Ethologie, individuelle Psychologie genannt. Die Forschung verliert sich hier in eine Sammlung von Tatsachen und Anekdoten, während es der Wissenschaft um das Allgemeine zu tun ist.

Das Schlußwort lautet wenig tröstlich: „Für die eigentlichen großen Fragen der Psychologie ist noch wenig Sicheres und Entscheidendes gefunden worden. Besseres können wir von der Zukunft erwarten" (S. 659).

Wir scheiden von dieser jüngsten dankenswerten Gabe des gelehrten und vielseitig bewanderten Forschers mit dem Eindruck, daß von der neuen „Wissenschaft", soweit es sich um haltbare Resultate handelt, eine Gefahr der Bestätigung des Materialismus und Naturalismus nicht droht. Die alte Psychologie mit ihren sinnlichen und geistigen Vermögen ist vorläufig unerschüttert geblieben und wird es für die Zukunft bleiben, da sie auf sicherem Fundamente vernünftig gedeuteter Esfahrungstatsachen ruht.

ZUM BEGRIFF DES SCHÖNEN.

Von P. JOS. GREDT O. S. B.

Das grundlegende „ästhetische Formprinzip" ist, nach Th. Lipps,[1] „die Einheit in der Mannigfaltigkeit". „In der Natur der Seele liegt die Tendenz, jedes Mannigfaltige, das ihr zumal gegeben ist, in eine Einheit . . . zusammenzufassen, oder es in einen einzigen Akt der Auffassungstätigkeit, der Aufmerksamkeit, der Apperzeption zusammenzuschließen." Daher entsteht ein ästhetisches Lustgefühl

[1] Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst von Theodor Lipps. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik. Hamburg u. Leipzig, Verlag von L. Voss. 1903.

dann, „wenn ein Mannigfaltiges, das uns zumal gegeben ist, diesem Zug in der Natur der Seele gemäß ist, ihm von selbst sich fügt, ihm entgegenkommt, wenn also ein Mannigfaltiges mich zur Zusammenfassung in ein Ganzes oder in eine Einheit seiner eigenen Natur zufolge auffordert" (S. 19). Wann ist das der Fall? Auf diese Frage gibt Antwort „das Gesetz der Einheit in der Mannigfaltigkeit": „Das Mannigfaltige hat, um dieser der Seele natürlichen Auffassungsweise zu entsprechen . . . einer dreifachen Forderung zu genügen. Es muß einmal, seiner eigenen Natur zufolge, zur vollen Einheitsapperzeption sich darbieten. Und es muß anderseits, seiner eigenen Beschaffenheit gemäß, zu einer völlig klaren Sonderung auffordern. Und es muß dies beides tun in Einem. D. h. ebendasjenige, was zu jener Einheitsapperzeption sich darbietet, muß zugleich diese Aufforderung zur klaren Sonderung in sich tragen . . . Jenes Eines oder Gemeinsame kann allerlei Namen tragen. Es ist ein deutlich heraustretendes, mit sich identisches Grundgesetz, eine Grundform, ein beherrschender Grundzug, ein gleichartiges Bildungsgesetz, ein Grundrhythmus oder eine wiederkehrende Grundrhythmik, d. h. eine allgemeine Weise der seelischen Bewegung oder Erregung, die in einem Mannigfaltigen repräsentiert ist. Und das Mannigfaltige ist je nachdem Nebeneinander oder Folge unterschiedener Weisen oder Momente der Verwirklichung des Grundgesetzes, verschiedene Ausgestaltung der Grundform, Differenzierung des Grundrhythmus usw." (S. 35 f.).

Die durch „die Einheit in der Mannigfaltigkeit" gegebene ästhetische Form soll aber ihren Inhalt haben durch die „Einfühlung". Wir legen unser Ich und dessen Lebensfülle in das Ding hinein. Wir fassen es als einheitliches, wirkendes Wesen. Dieses Wirken ist unser Wirken und diese Einheit ist die Einheit unseres Ich. „Das Gefühl der Schönheit ist das Gefühl der positiven Lebensbestätigung, die ich in einem sinnlichen Objekt erlebe, es ist das objektivierte Gefühl der Selbst- oder Lebensbejahung" (S. 140).

Lipps' „Grundlegung der Ästhetik" kann überhaupt als Charakteristik der modernen Ästhetik dienen. Vgl. die Abhandlung von K. Groos über Ästhetik im II. Bd. der von Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer.

Unter den Philosophen und Ästhetikern, welche vom traditionellen scholastischen Standpunkt die Schönheit in besonderer Weise zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht haben, bestimmen einige dieselbe einfachhin als Gutheit. So ist nach Jungmann die Schönheit der Dinge die Gutheit, insofern sie geeignet ist, das Wohlwollen und Wohlgefallen des Willens zu erregen.[1] Die Schönheit besteht nach dieser Ansicht in einer Beziehung auf das Begehrungsvermögen, auf den Willen. Nach Gietmann hingegen besteht sie in einer transzendentalen Beziehung auf das Erkennen, welche sich auf die Vollkommenheit des Dinges gründet: „Die Schönheit ist die strahlende Vollkommenheit eines Dinges.“[2] Krug[3] definiert die Schönheit wesentlich als Einheit in der Mannigfaltigkeit.[4]

Der hl. Thomas bezeichnet als Bestandteile der Schönheit die Klarheit (claritas) und das Zusammenstimmen der Teile (proportio, consonantia): Ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. S. theol. II. II. qu. 145 a. 2.[5] Diesen fügt er an einigen Stellen noch die Vollkommenheit (integritas, perfectio, magnitudo) hinzu: Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt), et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. S. theol. I. qu. 39 a. 8.[6] Auch die rein geistige Schönheit besteht nach dem hl. Thomas in der Klarheit und dem Zusammenstimmen der Teile: Similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. S. theol. II. II. qu. 145 a. 2. Die Schönheit Gottes besteht in der Klar-

---

[1] Jos. Jungmann S. J., Ästhetik. Freiburg i. Br. 1886. S. 148.

[2] G. Gietmann S. J., Allgemeine Ästhetik. Freiburg i. Br. 1899. S. 97.

[3] H. Krug, De pulchritudine divina. Friburgi Br. 1902. p. 40.

[4] Pulchritudo essentialiter definitur, et quidem per gradus quosdam: 1. Pulchritudo consistit in harmonia vel proportione debita. 2. Pulchritudo consistit in ordine debito. 3. Pulchritudo consistit in debita unitate vel, ut S. Augustinus ait: „Pulchritudinis forma unitas est“ (p. 40).

[5] Desgl. l. c. qu. 180 a. 2 ad 3 u. anderwärts.

[6] Desgl. In l. I Sent. Dist. XXXI qu. 2 a. 1: „His duobus (nämlich der consonantia und claritas) addit tertium Philosophus (4. Ethic. cap. 6) ubi dicit quod pulchritudo non est nisi in magno corpore.“ Die Körpergröße ist zur perfectio oder integritas zurückzuführen; sie ist die integrale Vollkommenheit des Körpers.

heit und dem Zusammenstimmen der göttlichen Personen in der Einheit der Natur, aber auch in der Einheit der göttlichen Attribute „inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt". In l. I Sent. Dist. XXXI qu. 2 a. 1. Denn obschon Gott vollkommen einfach ist in seinem Wesen, ist er dennoch vielfältig in seinen Eigenschaften, aus deren vollkommenem Zusammenstimmen die höchste Schönheit entsteht. Opusc. de pulchro et de bono. Diese beiden Momente aber (claritas und proportio), die St. Thomas beständig zu jeglicher Schönheit fordert, verhalten sich nach ihm so zueinander, daß das Zusammenstimmen der reellen oder virtuellen Teile, das Subjekt, den Untergrund der Schönheit bildet, die Klarheit aber deren eigentliches Wesen. „Ad rationem pulchritudinis concurrit consonantia sicut subiectum et claritas sicut essentia eius." A. a. O.[1]

Sehr wichtig zur Bestimmung der Lehre des hl. Thomas über das Schöne sind S. theol. I. qu. 5 a. 4 ad 1 und I. II qu. 27 a. 1 ad 3. Diese Stellen geben uns Aufschluß darüber, was denn eigentlich diese claritas sei, in welcher der hl. Thomas das Wesen der Schönheit bestehen läßt, und wie sie aus der debita proportio als aus ihrem Untergrund herauswachse. Beide Stellen behandeln das Verhältnis des Schönen zum Guten. „Das Schöne und Gute," sagt der hl. Thomas an erster Stelle, „sind sachlich dasselbe, da sie denselben Untergrund haben, die Form; und deshalb wird das Gute gelobt als schön; gedanklich sind sie jedoch verschieden; denn das Gute bezieht sich wesentlich auf das Streben, da das Gute dasjenige ist, wonach alles strebt; und daher hat es den Charakter der Endursache; denn das Streben ist gleichsam eine Bewegung zum Ding hin. Das Schöne aber bezieht sich auf die Erkenntniskraft: denn schön nennt man, was als Erkenntnisgegenstand gefällt (quae visa placent); daher besteht das Schöne in der gehörigen Zusammenordnung (in debita proportione), weil die Sinne Wohlgefallen empfinden (sensus delectantur) an dieser Zusammenordnung als an etwas ihnen Ähnlichem; denn auch der Sinn ist, wie jede Erkenntniskraft, eine zusammenordnende Fähigkeit (nam et

[1] Die Echtheit dieses von P. A. Uccelli, Neapel, 1869 zuerst herausgegebenen Opuskels kann wohl nicht angezweifelt werden. Übrigens bleiben unsere die Ansicht des hl. Thomas betreffenden Ausführungen, auch abgesehen von diesem Werke, zu Recht bestehen.

sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva).[1] Und da das Erkennen durch Verähnlichung geschieht, die Ähnlichkeit aber sich auf die Form bezieht, so hat das Schöne wesentlich den Charakter einer Formalursache."[2] Das Schöne und das Gute, heißt es an der angeführten Stelle, haben denselben Untergrund, die Form, d. i. die Vollkommenheit, denn durch die Form ist die Verwirklichung und Vollkommenheit des Dinges. Wie gesagt, zählt der hl. Thomas an einigen Stellen außer der claritas und proportio die perfectio oder integritas zu den Bestandteilen der Schönheit. Hier ersehen wir nun, daß die perfectio zur Schönheit gehört als deren entfernter Untergrund, den sie mit der Gutheit gemeinsam hat. Aus diesem gemeinsamen Grund heraus entfaltet sich die Gutheit — sie besteht wesentlich in einer (transzendentalen) Beziehung zum Streben — und die Schönheit — sie besteht wesentlich in einer (transzendentalen) Beziehung auf das Erkennen. Diese Beziehung aber, in welcher das eigentliche Wesen der Schönheit besteht, ist die Klarheit. Sie ist, wie die Beziehung der Gutheit, eine Beziehung des Entsprechens, der Angemessenheit: Das Schöne entspricht als Erkenntnisgegenstand dem Erkennen — visum placet, wie das Gute dem Streben.[3] Es ist also hier das „placere" und „delec-

---

[1] Aus dem Zusammenhang ist offenbar, daß „ratio" hier gleichbedeutend ist mit „proportio". Der hl. Thomas beweist aus der Ähnlichkeit (sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus). Die Erkenntniskraft ist eine proportio (radicaliter, d. h. eine zusammenordnende Kraft), deshalb entspricht ihr die proportio des Dinges. Jeder Zweifel wird übrigens gehoben durch die Parallelstelle II. II. qu. 180 a. 2 ad 3: Pulchritudo consistit in quadem claritate et debita proportione: utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare.

[2] Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchritudo in debita proportione consistit; quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis. S. theol. I. qu. 5 a. 4 ad 1.

[3] Gutheit und Schönheit sind wesentlich transzendentale Beziehungen, also keineswegs etwas rein Relatives. Sie bezeichnen die absolute Seinsheit des Dinges selbst jedoch mit Hinbeziehung auf das Streben und Erkennen.

tari" (sensus delectantur) nicht vom Begehrungsvermögen, sondern vom Erkenntnisvermögen zu verstehen. Das Erkennen ruht in dem ihm entsprechenden Gegenstand. Der schöne, d. h. der dem Erkenntnisvermögen entsprechende Gegenstand befriedigt die Naturneigung (den appetitus naturalis) des Erkenntnisvermögens. Wann ist aber das der Fall? Wann ist ein Gegenstand so geartet, daß er sich als schön, d. h. als entsprechend auf das Erkenntnisvermögen bezieht? Die Antwort des hl. Thomas lautet: Wenn der Gegenstand in sich wohl geordnet ist, wenn seine Teile zueinander passen und sich naturentsprechend zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen. Denn das Erkennen faßt die ihm gegenständlich gegebene Vielheit in ihrem Zusammen auf; es ordnet notwendig die Teile in eine Einheit zusammen. Passen nun die Teile ihrer Natur nach zusammen, so entsprechen sie und das aus ihnen bestehende Ganze dem Erkennen als Gegenstand — visa placent. Das Verworrene, Ungeordnete ist in seinem Zusammenhange nicht verständlich für den Verstand, es ist schwer auffaßbar, nicht übersichtlich für die Sinne; es beleidigt die Sinne, die Ordnung hingegen ist klar, lichtvoll, d. h. schön — lucidus ordo (Horaz).

Nun ist aber kein Ding so mager, daß es nicht irgendwie aus einer Vielheit von Teilen bestände, und so ist schon der einzelne reine Ton, insofern er in der Zeit ausgedehnt ist und somit aus vielen zusammenpassenden Teilen besteht, und die einfache reine Farbe, insofern sie, räumlich ausgedehnt, aus vielen Teilen besteht, schön. Allein das ist eine minimale Schönheit. Schon vollkommener ist die Schönheit zweier zusammenpassender Töne, z. B. der Quint und Terz. Je größer die Mannigfaltigkeit, je inniger die Einheit, desto vollkommener die Schönheit. Daher ist die Schönheit Gottes, des unendlichen Wesens, das alle Vollkommenheit in absoluter Einheit besitzt, die denkbar höchste.[1] Manche Verhältnisse der Dinge zueinander und zu einem Ganzen sind nicht schön, wenn sie

[1] Die Schönheit kommt Gott nicht bloß metaphorisch, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes zu: Die Ordnung der nicht reell, sondern virtuell verschiedenen Eigenschaften und Vollkommenheiten begründet eine Schönheit im eigentlichen Sinne des Wortes; denn das Formelle in der Zusammenordnung ist die Einheit, nicht die Vielheit der Teile; diese ist das Materielle. Es erwächst somit aus der virtuellen Vielheit eine formelle oder eigentliche Zusammenordnung. Ja, gerade aus der bloß virtuellen Vielheit ergibt sich die vollkommenste Zusammenordnung oder Einheit.

einseitig und in einem engeren Kreise betrachtet werden, sie erscheinen alsdann als Dissonanzen. Allein diese Dissonanzen können sich in einem höheren Ganzen, in einer höheren Einheit in Harmonie auflösen. Beispiele hiervon lassen sich unschwer aufzeigen in der künstlerischen Ordnung, z B. in der Musik und Poesie, aber auch in der Natur und rein geistigen Ordnung: Das Übel, die Sünde und deren ewige Strafe sind scharfe Mißtöne, aber nur für den einseitigen Beschauer, nicht für den, der den ganzen Weltenplan Gottes und den Zusammenhang der Dinge umgreift.

Das Gute ist Finalursache, das Schöne aber, seinem eigentümlichen Wesen nach, ist Formalursache (pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis). Denn das Erkennen findet durch Verähnlichung statt. Die erkennende Fähigkeit wandelt sich gleichsam in den Erkenntnisgegenstand um, sie nimmt dessen Form an. Der schöne Gegenstand ist eine der erkennenden Fähigkeit entsprechende Form. Allein trotzdem ist das Schöne dennoch ein Gutes, es ist das Gute der Erkenntnisfähigkeit und insofern Finalursache. Dies ergibt sich schon aus der eben besprochenen Stelle des hl. Thomas, wird aber noch schärfer hervorgehoben durch den zweiten von uns angeführten Text. Dort heißt es: „Das Schöne ist dasselbe wie das Gute, von dem es sich nur gedanklich unterscheidet. Denn da das Gute das ist, was alle erstreben, so liegt es im Wesen des Guten, das Streben zu befriedigen. Allein zum Begriff des Schönen gehört, daß es als angeschauter oder erkannter Gegenstand das Streben befriedige; daher beziehen auch jene Sinne sich besonders auf das Schöne, denen eine höhere Erkenntniskraft zukommt, d. i. Gesicht und Gehör, insofern sie dem Verstande dienen; denn wir sprechen von schönen, sichtbaren Gegenständen und von schönen Tönen. Von den eigentümlichen Gegenständen aber der übrigen Sinne pflegen wir das Wort „schön“ nicht zu gebrauchen; denn die Geschmäcke oder Gerüche nennen wir nicht schön. Und so ist offenbar, daß das Schöne dem Guten eine Beziehung zur Erkenntniskraft hinzufügt, so daß gut genannt wird, was überhaupt dem Streben gefällt, schön aber, was als Erkenntnisgegenstand gefällt.“[1] Das Schöne fügt also nach der angeführten

[1] Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur

Stelle zum Guten eine Beziehung zur Erkenntniskraft hinzu. Es ist somit eine Art Gutes, das Gute der Erkenntniskraft: Wie das Gute überhaupt das dem Begehren, der Neigung Entsprechende ist, so ist das Schöne die der Naturneigung des Erkenntnisvermögens entsprechende Form, durch welche dieses Vermögen seine naturentsprechende Entwicklung und Tätigkeit erlangt. Und wie die Gutheit im allgemeinen auf die Vollkommenheit des Dinges sich gründet, so gründet sich die ganz eigene Gutheit, in welcher die Schönheit besteht, auf die eigentümliche Vollkommenheit der harmonischen Zusammenordnung der Teile. Kraft dieser Zusammenordnung entspricht das Ding dem Erkennen, ist es schön; es erwächst somit die Schönheit oder das Verhältnis der Angemessenheit zum Erkenntnisvermögen aus ihr als aus seiner Wurzel.

Die Lehre des hl. Thomas über das Schöne läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die Gutheit ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Dinges zum Begehren, zur Neigung. Die Gutheit gründet sich auf die Vollkommenheit. Die Schönheit ist eine Art Gutheit. Sie ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Erkenntnisgegenstandes zur Erkenntnisfähigkeit. Da die Schönheit eine ganz eigentümliche Gutheit ist, kann sie sich auch mit dem Untergrund der allgemeinen Vollkommenheit nicht begnügen. Sie hat als eigentümlichen Untergrund die harmonische Zusammenordnung der Teile. Wir können somit nach St. Thomas folgende das Wesen und den eigentümlichen Grund des Wesens ausdrückende Begriffsbestimmung der Schönheit geben: Die Schönheit ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Gegenstandes zur Erkenntnis, welches sich auf die harmonische Zusammenordnung der Teile gründet. Dasselbe läßt sich metaphorisch durch die dem hl. Augustinus zugeschriebene Formel: Splendor ordinis, ausdrücken.

Der hl. Thomas berührt in der zuletzt besprochenen

appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. S. theol. I. II. qu. 27 a. 1 ad 3.

Stelle auch die Frage, welche Erkenntnisfähigkeiten das Schöne erfassen und vermitteln. Es ist von vornherein klar, daß die Schönheit, welche ein Verhältnis ist (das Verhältnis der Angemessenheit) zum Erkennen, ebenso wie die in den Dingen liegenden Verhältnisse der einheitlichen Zusammenordnung, der Untergrund der Schönheit, nur vom Verstand erfaßt werden können; denn nur der Verstand kann Verhältnisse erkennen und verstehen. Allein die sich zueinander verhaltenden Dinge oder Teile der Dinge werden auch von dem sinnlichen Erkennen konkret als dieses so oder anders gestaltete Ganze erfaßt. Der Sinn, z. B. das Gehör, erfaßt die Töne, welche zueinander in richtigem oder nicht richtigem Verhältnis stehen, obwohl es das Verhältnis selbst als solches nicht erfassen kann. Freilich kann auch dieses den Sinnen nur zukommen, insofern sie unter dem Einfluß der Vernunft stehen und von dieser bewegt werden, die Teile miteinander vergleichend zu betrachten — sensus rationi deservientes. Denn ohne diesen Einfluß wird der Sinn den schönen, d. h. wohlgeordneten Gegenstand nur materiell, nicht formell erfassen, d. h. er wird wohl die Teile erkennen, aber die in ihnen verkörperte Ordnung in keiner Weise, auch nicht konkret, erfassen. Daher ist das rein sinnliche Erkennen des Tieres vom Schönheitsgenuß vollständig ausgeschlossen. Allein die Sinne des Menschen erfassen das Schöne und vermitteln es dem Verstande, in welchem, als in der höchsten Erkenntnisfähigkeit, der sich auf den schönen Gegenstand beziehende Erkenntnisvorgang seinen Abschluß findet. Anders wäre auch überhaupt nicht begreiflich, wie der Verstand das Sinnenfällig-Schöne erkennen könnte; solches ist nur möglich mittelst der Sinne. Allein nicht alle Sinne sind in gleicher Weise dazu befähigt. Schon der oberflächlichen Betrachtung drängt sich die Tatsache auf, daß die niederen Sinne, Geruch, Geschmack, Tastsinn, wenigstens unmittelbar und insofern sie sich auf die ihnen eigentümlichen Gegenstände, auf Gerüche, Geschmäcke, Härte und Temperatur, beziehen, Schönheitsgenuß nicht vermitteln können. Sie könnten das nur mittelbar, insofern etwa durch diese sinnfälligen Körperbeschaffenheiten etwas anderes versinnbildet und bezeichnet würde, z. B. durch den Wohlgeruch die Tugend, und insofern sie sich auf einen ihnen mit dem höheren Sinn gemeinsamen Sinnesgegenstand, auf die Ausdehnung und Figur, beziehen. So

kann ein Blinder durch Betasten die schönen Formen einer Statue erkennen. Aber schöne Gerüche, Geschmäcke, schöne Tastqualitäten gibt es nun einmal nicht. Woher kommt dies? Der Grund liegt in der besonderen Art und Weise, in der die niederen Sinne auf das ihnen eigentümliche Gegenständliche sich beziehen. Sie beziehen sich auf ihren Gegenstand nicht rein objektiv, sondern unter einem subjektiven Gesichtspunkt, da sie ihren Gegenstand empfinden als etwas das erkennende Subjekt berührendes und behaftendes, als etwas auf den Erkennenden Einwirkendes; denn in dieser Weise empfinden wir Gerüche, Geschmäcke, Härte, Wärme und Kälte. Die höheren Sinne hingegen erfassen ihren Gegenstand rein objektiv. Um zu erkennen, daß die Farbe, welche ich sehe, auf mich einwirkt, bedarf es einer wissenschaftlichen Beweisführung, dem unmittelbaren Bewußtsein entgeht diese Einwirkung vollständig, da der Gesichtssinn sie nicht empfindet und darstellt. Dasselbe gilt vom Gehör bezüglich der Töne. Diese beiden Sinne stellen uns die Dinge als rein gegenständlich und als von uns getrennt uns gegenüberliegend dar. Nur zu starke Licht- und Tonempfindungen werden als Einwirkungen auf den Organismus, d. h. als Tast- bezw. Schmerzempfindungen aufgefaßt. Aus diesem Grunde sind die niederen Sinne ihrer Natur nach nur geeignet, subjektive Lust (Sinnenlust) oder Unlust (Schmerz) zu vermitteln, nicht aber objektive Lust oder Schönheitsgenuß. Denn da sie sich auf das ihnen Eigentümlich-Gegenständliche unter einem subjektiven Gesichtspunkte beziehen, so beziehen sie sich eben dadurch auch auf dasselbe, insofern es dem Subjekt entsprechend oder nicht entsprechend, nicht insofern es rein gegenständlich entsprechend oder nicht entsprechend ist. Es hat somit auch umgekehrt der Gegenstand selbst keine Beziehung des rein gegenständlichen Entsprechens oder Nichtentsprechens bezüglich jener Erkenntnisfähigkeiten, d. h. ein solcher Gegenstand kann weder schön noch unschön genannt werden. Denn Schönheit ist das Verhältnis des rein gegenständlichen Entsprechens, und Schönheitsgenuß ist Genuß am Gegenstand als solchem rein gegenständlich, nicht insofern er in irgend einer Weise das erkennende Subjekt behaftet.

Nachdem im vorhergehenden die Lehre des hl. Thomas nach seinen eigenen Worten dargelegt worden, soll nun noch kurz dieselbe thomistische Wesensbestimmung

des Schönen auf eine etwas andere Weise abgeleitet werden.

Das Schöne wird von jedermann verstanden als das rein gegenständlich Entsprechende — quod visum placet. Dies bezieht sich aber in erster Linie auf das Erkennen, nicht auf das Begehren, und somit besteht das Wesen der Schönheit in einer Beziehung auf das Erkennen, d. h. die Schönheit ist das Verhältnis des Entsprechens, der Angemessenheit eines Dinges zum Erkennen. Das rein gegenständlich Entsprechende oder Gute ist aber das an und für sich Gute, d. h. das in sich, in seinen Teilen richtig Geordnete. Denn da die Gutheit immer in einer Beziehung des Entsprechens, der Angemessenheit besteht, so kann die innere Gutheit, die dem Ding an und für sich, nicht inbezug auf ein anderes, zukommt, nur darin bestehen, daß es sich selbst in sich entspricht, d. h. daß es nicht bloß die Wirklichkeit seiner Teile hat, sondern daß diese zueinander auch in richtiger Weise geordnet seien.[1] Und somit ist die Schönheit das auf die Ordnung der Teile sich gründende Verhältnis der Angemessenheit zur Erkenntnisfähigkeit.

Da wir glauben, durch unsere Ausführungen über die ästhetischen Grundsätze des hl. Thomas auch deren Richtigkeit dargelegt zu haben, so mögen sie als Maßstab zur Beurteilung der anfangs dargelegten Ansichten dienen.

Wenn man Lipps' „Grundlegung der Ästhetik" von der subjektivistischen „Einfühlung" entkleidet, so sind seine Anschauungen im Grunde dieselben wie die thomistischen. Freilich ist die ganze Entwicklung einseitig psychologisch, es fehlt die metaphysische Grundlage; an ihre Stelle tritt die Einfühlungstheorie. Durch sie nimmt die Ästhetik Lipps' ein ganz subjektivistisches Gepräge an: Was wir bildlich in die Dinge legen, wird auf gleiche Linie gestellt mit demjenigen, was als gegenständlich unserem

[1] Die innere Gutheit des Geschöpfes setzt natürlich die demselben inbezug auf Gott, auf den Willen Gottes zukommende relative Gutheit voraus. Das Geschöpf ist, als wesentlich relatives Sein, in sich nicht richtig geordnet, wenn es nicht richtig zu Gott geordnet ist. Daher ist die Seele des Sünders in sich ungeordnet und häßlich. Die innere Gutheit Gottes aber besteht vor allem in dem Verhältnis der vollkommensten Angemessenheit, welches besteht zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes. In dieser zwischen Wesen und Willen bestehenden Ordnung liegt auch die vollkommenste Ordnung und Harmonie der übrigen Eigenschaften Gottes beschlossen.

Erkennen sich aufdrängt. Hingegen geben wir zu, daß die „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ des Sinnfällig-Schönen nur ästhetisches Formprinzip ist. Diese Form soll einen übersinnlichen Inhalt haben, etwas Geistig-Schönes ausdrücken, für welches aber nach unserer Darlegung dieselben allgemeinen Grundsätze gelten wie für die sinnfällige Form.

Die von Jungmann aufgestellte Begriffsbestimmung der Schönheit gibt nicht deren Wesen, sondern nur deren eigentümliche Wirkung an. Denn was rein gegenständlich dem Erkennen entspricht, und nur dieses, wird rein gegenständlich, mit uneigennütziger Liebe des Wohlwollens und Wohlgefallens, geliebt und gebilligt. Aber diese Beziehung des schönen Gegenstandes auf das Begehrungsvermögen, auf den Willen, fließt aus der Beziehung auf das Erkennen als deren eigentümliche Wirkung. Diese ist somit das erste, und in ihr besteht das Wesen der Schönheit. Das anerkennt Gietmanns Definition. Allein sie gibt den eigentümlichen Grund der Schönheit nicht richtig an. Dieser Grund ist nicht die Vollkommenheit überhaupt, sondern die Vollkommenheit unter dem eigentümlichen Gesichtspunkt der richtigen Zusammenordnung der Teile oder die Einheit in der Mannigfaltigkeit. In sie verlegt Krugs wesentliche Begriffsbestimmung das Wesen der Schönheit, mit Vernachlässigung der Beziehung des Gegenstandes zum Erkennen. Krug macht sogar dem hl. Thomas den Vorwurf des „Pleonasmus“, weil dieser der Symmetrie oder Zusammenordnung der Teile die Klarheit hinzufüge, da die Klarheit schon in der Ordnung drinliege und aus ihr sich ergebe.[1] Letzteres ist sehr wahr, aus der Ordnung entsproßt die Klarheit, aber in ihr besteht wesentlich die Schönheit. Übrigens ist an und für sich nichts dagegen einzuwenden, wenn man die Schönheit rein fundamental fassen und als einheitliche Ordnung definieren will, wie es mannigfach die Väter tun. Es ist das Verdienst Krugs, diese fundamentale Seite des Schönheitsbegriffes an der Hand der Väter, insbesondere des hl. Augustinus, dargelegt zu haben. Allein der hl. Thomas geht streng philosophisch und sehr allseitig vor. Sein Ausgangspunkt ist wohl der

---

[1] Ergo cum symmetria atque proportio in ordine debito consistat, claritas autem ex ordine debito efflorescat, efficitur ut claritatem ipsi proprie adiungere sit prorsus supervacaneum (S. 29).

Areopagite, dem er den Ausdruck „Klarheit" entlehnt. Aber der hl. Thomas geht in seiner tiefen Spekulation weit über den Areopagiten hinaus und gibt der ästhetischen Klarheit eine solche Bedeutung, die dieser wohl nicht geahnt hatte.

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

VON FRIEDRICH KLIMKE S. J.

1. Monismus! — Dieses Wort scheint auf unsere Zeit einen fascinierenden Zauber auszuüben. Es ist das Losungswort unserer Naturforscher, das erhabene Ziel unserer Philosophen, der moderne Rahmen unserer Gedankensysteme, der Köder für die großen Massen der Halbgebildeten, das beliebteste Schlagwort gegen mittelalterlichen Obskurantismus und Ultramontanismus, der vornehme Gegensatz gegen den auf primitivem Standpunkte stehengebliebenen Dualismus. Allerdings ist es noch nicht so lange her, daß dieses Wort als gewöhnliche Umlaufsmünze in unserem Geistesverkehr gebraucht wird. Wolff hatte den Ausdruck Monisten zuerst für jene gebraucht, welche in der ganzen Welt nur eine (*μόνος*) Art des Seins anerkennen, Materie oder Geist. Jedoch drang der Terminus damals noch nicht über die engen Grenzen der Schulphilosophie hinaus. Die Hegelianer brachten ihn mehr in Umlauf, indem sie mit demselben ihre eigene Denkweise charakterisieren zu können glaubten. Zur weitesten Verbreitung ist dieses Wort jedoch erst in letzter Zeit gekommen, wo die Entwicklungslehre immer weitere Kreise zog und von den Höhen akademischer Wissenschaft immer tiefer in die Volksschichten hineindrang. Vor allem ist Ernst Häckel unermüdlich tätig gewesen, in seinen populär gehaltenen, weitverbreiteten Schriften diesen Ausdruck unter die Menge zu bringen, und man kann es nicht leugnen, es ist ihm gelungen, denselben zu einem Ehrentitel für jeden aufgeklärten, mit der Zeit fortschreitenden Gebildeten zu prägen.

Es ist jedoch charakteristisch und merkwürdig genug, daß gerade das Wort „Monismus" nichts weniger als

„monistisch“ ist, indem es sofort die verschiedensten Geistesrichtungen bezeichnet, wenn wir aus der nominalen Definition heraustreten und eine sachliche Bestimmung desselben geben wollen. Sehen wir aber vor der Hand von diesen Differenzen ab, so können wir den Monismus als diejenige Weltanschauung bezeichnen, welche die ganze Welt aus einem einzigen konstitutiven Prinzip zu erklären sucht. Man könnte nämlich auch mit vollstem Rechte diejenige Philosophie eine monistische nennen, welche die ganze Welt aus einem einzigen kausalen Prinzip ableitet, wie es die christliche und überhaupt theistische Philosophie tut; jedoch sträubt sich der heutige Monismus gegen nichts so sehr als gegen eine Verwechslung mit dieser letztgenannten Ansicht, die er als seinen eigentlichsten Antipoden betrachtet. Der Monismus faßt also alles Sein als gleichartig auf, möge ihm nun dieses Materie oder Geist oder ein irgendwie zu denkendes, wenn nur gleichartiges Wesen sein. Dabei ist zu bemerken, daß außer dem Moment der Gleichartigkeit noch das der Einheit hervorgehoben werden muß. Nicht die Gleichartigkeit allein, als vielmehr der Umstand, daß das durchweg gleichartige Sein auch ein einziges, die ganze Welt umfassendes ist, macht, wie uns scheint, das Wesen des Monismus aus. Einheit des Physischen und Psychischen einerseits, Gottes und der Welt anderseits: das ist die kürzeste und umfassendste Formulierung aller monistischen Richtungen. Jedoch eben in der Auffassung dieses einheitlichen konstitutiven Prinzips gehen die Anschauungen der Monisten weit auseinander.

2. Als Ausgangspunkt stehen dem Monismus zwei Möglichkeiten offen: das Subjekt und das Objekt, das erkennende Ich und das mich umgebende Sein. Je nachdem nun der Monismus vom erkenntnistheoretischen oder vom metaphysischen Gesichtspunkte ausgeht, um das Wesen der Welt zu bestimmen, kann man ihn in einen erkenntnistheoretischen und einen metaphysischen Monismus einteilen.

Der erkenntnistheoretische Monismus betrachtet die ganze Welt als identisch mit dem erkennenden Geiste. Subjekt und Objekt sind ein und dasselbe Wesen, nur zwei Auffassungsweisen derselben Sache. Um jedoch nicht einem exklusiven und den Tatsachen gegenüber unhaltbaren

Solipsismus zu verfallen, weitet er sich gewöhnlich dahin aus, daß er die ganze Welt als Erscheinungsweise, als Objekt eines einheitlichen, alles umfassenden Bewußtseins versteht. Da diese Form sich am spätesten entwickelt hat und erst in der letzten Zeit zu einem ganzen philosophischen System ausgearbeitet worden ist, so wollen wir ihn an letzter Stelle behandeln.

Demgegenüber will der metaphysische Monismus unmittelbar das Sein in seinem Wesen bestimmen, wenn auch damit nicht geleugnet werden soll, daß er sich vielfach, zumal seit den einschneidenden Untersuchungen der kritischen Philosophie Kants, zur Klärung seiner Begriffe und zur Widerlegung entgegengesetzter Anschauungen auf erkenntnistheoretische Erwägungen stützt. Glaubt er nun, in einer der beiden Erscheinungsweisen, der physischen oder psychischen, das wahre Wesen des Seins zu finden, so kann er füglich phänomenaler Monismus genannt werden, da alsdann das Sein wenigstens zum Teil in die uns zugängliche Erscheinungswelt hineinreicht und sich unserer Erkenntnis in seiner wahren Gestalt zeigt, oder auch realer Monismus, da er das Sein in seinem wahren Wesen bestimmen kann. Liegt jedoch das wahre Sein der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, wie sie unseren Sinnen oder unserem Selbstbewußtsein gegenübertritt, so muß damit zugleich zugegeben werden, daß wir dieses Ansichsein der Dinge nicht genau bestimmen können, wenn allerdings auch hier verschiedene Erklärungsversuche gemacht worden sind. Wir wollen daher diese Form des metaphysischen Monismus den transzendenten Monismus nennen.

3. Wie bereits erwähnt, sieht der phänomenale (reale) Monismus im Reiche der Erscheinungswelt eine wenigstens teilweise Offenbarung des eigentlichen Wesens der Dinge. Da sich nun alles Sein, dem unmittelbaren Anscheine nach, in zwei große Gebiete trennt, ein materielles und ein geistiges, so fragt es sich nun, welche von diesen beiden Formen das Sein, und welche nur den Schein darstellen soll. Die sich hiermit darbietenden zwei Möglichkeiten wurden denn auch in der Tat als Lösungsversuche des Problems aufgegriffen. Der materialistische Monismus läßt nur die Existenz der Materie gelten; alles Psychische ist ohne selbständige Existenz, ist nur eine Eigenschaft, eine Wirkung oder Funktion der Materie, die aus

den Bewegungsvorgängen derselben genau ebenso mit mechanischer Notwendigkeit hervorgeht, wie etwa die Wärme beim Zusammenstoße zweier Körper oder eine resultierende Bewegung aus mehreren gegen denselben Körper gerichteten Bewegungsimpulsen. Gegen diese Auffassungsweise erhebt jedoch der spiritualistische Monismus die Urtatsache des Bewußtseins als eine gewichtige Instanz und erklärt, eine im Sinne der gegnerischen Ansicht verstandene Materie sei ein Unding, eine Unmöglichkeit. Nur der Geist könne sein. Das eigentliche Wesen der Dinge sei als Geist, als Psyche aufzufassen; das, was uns als Materie erscheint, sei nur eine unterbewußte, weniger entwickelte Stufe des Geistes.

4. Es ist nun unsere Aufgabe, die Gründe, auf welche sich diese Richtungen des Monismus stützen, darzulegen und auf ihre Beweiskraft hin zu prüfen.

I. Der materialistische Monismus.

Der materialistische Monismus gehört zu den ältesten philosophischen Anschauungen über die Natur der Dinge. Sehr richtig sagt Fr. A. Lange: „Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter.“ Hierbei ist es charakteristisch, daß er in seinen Grundlehren bereits im Altertum vollständig ausgebildet worden ist. Vornehmlich lassen sich zwei voneinander wesentlich verschiedene Richtungen unterscheiden, die kinetische und die pyknotische. Leukippus und Demokritus, beide von Abdera, bilden zuerst den kinetischen Materialismus mit strenger Konsequenz aus. Nach ihnen sind die Dinge das Volle (*πλῆρες, στερεόν*); sie sind aus unteilbaren Urkörperchen oder Atomen zusammengesetzt, die sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ und geometrisch unterscheiden, nämlich durch Gestalt (*σχῆμα*), Ordnung (*τάξις*) und Lage (*θέσις*). Die Atome sind ewig und ursachlos genau so wie ihre Bewegung, aus der sich die ganze Mannigfaltigkeit der Welt mit mechanischer Notwendigkeit ergibt. Auch die Seele besteht aus Atomen, nur sind sie fein, glatt und rund, ebenso wie die Feueratome. Von den Dingen strömen Atome aus, welche materielle Bilder der Dinge erzeugen und, indem sie die Sinne treffen, hier die Sinneswahrnehmung hervorrufen. Alle späteren Materialisten, die zumal im 17., 18. und 19. Jahrhundert zahlreich auftraten, haben zu diesen Fundamentallehren

nichts Wesentliches hinzugefügt, sondern höchstens einige Anschauungen modifiziert. Es genüge hier, an Hobbes, Toland und Hooke in England, Helvetius, La Mettrie und Holbach in Frankreich, Vogt, Moleschott und Büchner in Deutschland zu erinnern.

Zum kinetischen stellt sich der pyknotische Materialismus in einen doppelten Gegensatz. Während nämlich jener die ganze Welt aus individuellen, voneinander getrennten Atomen aufbaut, nimmt dieser eine einheitliche, den ganzen Weltenraum kontinuierlich erfüllende Substanz an. Dort ist die alles bewirkende Kraft die den Uratomen wesentlich eigene Bewegung; Empfindung und Wille sind erst Wirkungen dieser Bewegung: hier ist die Bewegung ein sekundärer Faktor; die Urkraft der Weltsubstanz ist die Pyknose, das mit Empfindung und Willen verbundene Verdichtungsstreben. Den pyknotischen Materialismus will J. G. Vogt in Leipzig in seinem Werke: „Das Wesen der Elektrizität und des Magnetismus auf Grund eines einheitlichen Substanz-Begriffs“ (1891) zuerst begründet haben. In der Tat reicht er aber auf Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia zurück. Nach diesen beiden Philosophen ist das einzige Prinzip der Welt die Luft, d. h. eine ewige, den unendlichen Raum kontinuierlich erfüllende Materie. Diogenes nennt sie *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός*. Diese Substanz ist beseelt, ja nach Diogenes besitzt sie *νόησις*, Vernunft und Wissen. Durch Verdichtung (*πύκνωσις*, daher der Name pyknotischer Materialismus) und Verdünnung (*ἀραίωσις*) entsteht die Welt mit allen ihren Körpern. Vogt hat diesen Gedanken nur, den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechend, ein moderneres Gewand gegeben. Vogts Lehre hat namentlich E. Häckel in seinen „Welträtseln“ eifrig vertreten; er nennt sie den Monismus *κατ᾽ ἐξοχήν* und sieht in ihr, namentlich in der von ihm selbst gegebenen Ergänzung derselben, den Gipfel der heutigen Wissenschaft und Philosophie. Nach Vogt und Häckel besitzt die kontinuierliche, unsichtbare Substanz eine Urkraft, die universelle Prodynamis der Verdichtung. Durch dieses Verdichtungsstreben entstehen unendlich kleine Verdichtungszentren, Pyknatome; diese haben keine Bewegung, wohl aber Empfindung und Streben oder Willen. Indem so durch Pyknose die im ursprünglichen Ruhezustande vorhandene

mittlere Dichte positiv überschritten wird, entsteht die ponderable Materie und aus dieser die ganze Welt, während der andere Teil der Substanz die mittlere Dichte negativ überschreitet und die imponderable Materie, den Äther, bildet. Der Äther bleibt jedoch in engster Beziehung zur ponderablen Materie. Während er gegen eine Steigerung seiner Spannung und das hiermit verbundene Unlustgefühl reagiert, sammelt er die höchsten Werte aktueller Energie und ist so die letzte Ursache aller Erscheinungen. Aus diesen Grundvoraussetzungen leitet nun Häckel mit Hilfe des allwaltenden Substanzgesetzes und Entwicklungsprinzips die gesamte Kosmogenie, Geogenie, Biogenie und Anthropogenie ab. Insbesondere ist die tierische und menschliche Psyche nur ein Kollektivbegriff für sämtliche an das aus Pyknatomen zusammengesetzte Psychoplasma gebundene Lebenserscheinungen.

Der Hauptunterschied zwischen dem alten und neueren Materialismus dürfte wohl darin liegen, daß der letztere seine politischen, ethischen und religiösen Konsequenzen mit klarerem Bewußtsein aufgefaßt, mit größerem Aufwand von Gelehrsamkeit verteidigt und mit allem Apparate schriftstellerischer Kunst unter die weiten Massen gebracht hat. Während ferner der Materialismus Demokrits und Leukipps gerade in der Ethik seinen erhabenen Abschluß findet, indem er ein wahres, ungetrübtes Glück durch Beherrschung der Leidenschaften und harmonische Bildung des Gemüts zu erreichen lehrt, hat sich der neuere Materialismus die Aufgabe gestellt, alle Moral zu untergraben, die höchsten Ideale von Religion und Tugend in den Kot zu zerren und den niedrigsten Leidenschaften Tür und Tor zu öffnen. Auch hat der moderne Materialismus die Anschauung aufgegeben, die Seele sei selbst aus Atomen zusammengesetzt. Indem er jede psychische Substanz leugnet, führt er die psychischen Vorgänge auf das materielle Substrat zurück und erklärt sie entweder als Bewegungsvorgänge der Materie, oder als eine Wirkung solcher Bewegungsvorgänge, oder endlich als Begleiterscheinungen physischer Prozesse, die mit diesen in notwendiger funktioneller Abhängigkeit stehen. Freilich hat er es nicht zu erklären vermocht, *warum* dieses Abhängigkeitsverhältnis ein so notwendiges ist, noch auch, *wie* man sich geistiges Geschehen als Eigenschaft der Materie auch nur denken könne. Immerhin bleibt der

wesentliche Punkt im materialistischen Monismus die Leugnung einer selbständigen psychischen Realität und die Zurückführung psychischer Vorgänge auf die Eigenschaften der Materie.

5. Diese These sucht der Materialismus ungefähr mit folgenden Argumenten zu beweisen:

Formale Begründung. a) Der naive Mensch glaubt hinter jeder Erscheinung alsbald eine besondere Kraft zu sehen. Er bemüht sich nicht, die Phänomene auf einheitliche Gesetze zurückzuführen, sondern schreibt sie unmittelbar irgend einem übernatürlichen, geheimnisvollen Wesen, einem Gotte oder Dämon zu. Darum finden wir in der alten Mythologie und in den heidnischen Religionen eine Unsumme von Gottheiten, Dämonen, Geistern, Feen u. dgl., welche die verschiedenen Naturerscheinungen hervorbringen sollen. Mit voranschreitender wissenschaftlicher Erkenntnis verschwinden diese mystischen Gestalten; man hat immer mehr und mehr gelernt, alles Geschehen aus den Eigenschaften und Gesetzen der Materie abzuleiten und zu erklären. Innerhalb des unendlichen Gebietes anorganischer Materie steht nun das Gebiet der Lebenserscheinungen da wie eine kleine Insel im unendlichen Ozean. Welchen Grund hätten wir also, hier auf einmal andere Forschungs- und Erklärungsmethoden anzuwenden? Wenn es uns bisher zwar noch nicht ganz gelungen ist, das sogenannte psychische Geschehen aus der Materie abzuleiten, so ist doch kein prinzipieller Grund vorhanden, dem bisher so erprobten methodischen Prinzip untreu zu werden. Nicht in der Unreduzierbarkeit geistigen Geschehens auf physisches, sondern in der ungemein verwickelten Konstitution der lebenden Materie liegt der Grund, warum genauere Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. Es zeugt daher nur von geistiger Bequemlichkeit, auf weitere Forschungen zu verzichten und das geistige Geschehen einem besonderen Substrate zuzuschreiben.

b) Was verstehen wir unter wissenschaftlicher Erklärung? Können wir etwa dartun, wie eine sich bewegende Kugel es anfängt, in einer anderen Kugel, die sie trifft, eine Bewegung hervorzurufen und dadurch ihre eigene zu vermindern oder ganz aufzugeben? Können wir auch nur zum geringsten Teile angeben, wie chemische Elemente es anstellen, sich so oder so zu verbinden und ganz andere

Eigenschaften zutage zu fördern, als sie einzeln besessen hatten? Unsere ganze wissenschaftliche Erklärung begnügt sich mit der Aufstellung gewisser Gesetzmäßigkeiten in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge verschiedener Geschehnisse. Nun können wir aber auch in den Beziehungen psychischer Prozesse zu physischen Vorgängen eine ganz gesetzmäßige Regelmäßigkeit nachweisen und sind mithin ebenso berechtigt, das psychische Leben für mechanisch erklärbar zu halten, wie wir rein physikalische und chemische Vorgänge aus ihren mechanischen Vorbedingungen ableiten können.

Der zuletzt berührte Gedanke führt uns somit zugleich zur sachlichen Begründung der oben aufgestellten These über.

6. Reale Begründung. Eine ganze Reihe positiver Wissenschaften liefert uns den direkten Beweis für die totale Abhängigkeit geistigen Geschehens von materiellen Bedingungen.

a) Beweis aus der Morphologie. Unsere Erfahrung zeigt uns nur dort geistiges Geschehen, wo wir verhältnismäßig bereits hoch organisierte Nervenzentren haben. Mit der größeren Zentralisation der einzelnen Nervenzentren, welche bis zur Bildung eines einzigen großen Nervenherdes im Gehirn fortschreitet, mit der Entwicklung und Größe des Gehirns nimmt das psychische Leben proportional zu. Vergleichen wir ferner das Gehirn psychisch höher stehender Tiere mit solchen, die auf einer tieferen Stufe sich befinden, so fällt uns sofort der ungewöhnliche Reichtum an Gehirnwindungen und -falten auf, und auch beim Menschen hat man gefunden, daß höher stehende Rassen ein größeres Gehirnvolumen, und daß Individuen von stark entwickelter Intelligenz sehr zahlreiche und komplizierte Windungen aufzuweisen haben. Außerdem kann sich eine eigentliche psychische Tätigkeit erst dann einstellen, wenn sich im Laufe der individuellen Entwicklung die einzelnen Nervenzellen bereits durch Verwachsen ihrer plasmatischen Ausläufer zu verschiedenen Assoziationsgebieten ausgebildet haben; und mit dem Reichtum, der Festigkeit und leichteren Gangbarkeit der einzelnen Nervenbahnen nimmt auch das psychische Leben an Reichtum und Kombinationsfähigkeit zu.

b) Beweis aus der Pathologie. Jede psychisch anormale Erscheinung läßt sich auf krankhafte Bildungen im

Gehirn zurückführen. Erkrankungen gewisser motorischer oder sensorischer Rindenzentren ziehen den Verlust verschiedener Fähigkeiten nach sich, z. B. der Fähigkeit zu lesen, Gehörtes niederzuschreiben; ganze Perioden des Lebens können aus dem Gedächtnis ausgelöscht werden; man ändert infolge einer Gehirnkrankheit gänzlich seinen Charakter usw. Wie wäre es möglich, durch Änderungen im physiologischen System so tiefeingreifende Umwälzungen im geistigen Leben hervorzurufen, wenn dasselbe eine selbständige, wesentlich anders geartete Existenz besäße? Unser Schlußverfahren muß hier offenbar genau dasselbe sein, welches wir beim physikalischen Experimente anwenden: wird durch Ausschaltung eines einzigen Faktors ein Element in der Wirkung verschwinden, so schließen wir mit Recht, daß eben jener Faktor die Ursache dieser jetzt nicht vorhandenen Wirkung ist. Kann es einen klareren, exakteren Beweis geben, daß geistiges Geschehen eine Wirkung der Materie ist und keine von ihr wesentlich verschiedene Existenz besitzt?

c) Beweis aus der Kosmogonie. Es hat eine Zeit gegeben, wo keine Organismen und mithin kein psychisches Leben auf der Erde waren. Noch ungeteilt bewegten sich die gewaltigen feurig-flüssigen Nebelmassen in ungeheuren Kurven durch den Weltraum. Erst allmählich teilte sich der Urnebel in die verschiedenen Weltensysteme; allmählich, in vielen Tausenden oder Millionen von Jahren, dichteten sich die Massen zu festeren Körpern zusammen und kühlten sich auf ihrer Oberfläche ab; allmählich entstand unter dem Einflusse mannigfachster geologischer Faktoren auf unserer Erde eine Schicht, fähig, junges Leben in ihrem Schoße zu tragen. So haben sich in unermeßlichen Zeitenräumen die Bedingungen herausgebildet, unter denen sich geistiges Leben auf der Erde entwickeln konnte. Wäre nun das geistige Leben nicht eine Funktion, eine Eigenschaft der Materie, wer könnte uns erklären, woher dieses fremde Ding plötzlich auf der Erde erschien? Aus Nichts konnte es doch offenbar nicht werden! Der Umstand, daß es erst bei bereits hoch entwickelter Organisation der Lebewesen auftrat, sowie die dargelegte durchgängige Abhängigkeit desselben vom materiellen Substrat beweisen aufs evidenteste, daß es nur eine Eigenschaft oder Funktion der Materie ist, eine Eigenschaft, die allerdings nur unter ganz besonderen, günstigen Umständen auftreten kann.

d) Physikalisch-energetischer Beweis. Zu den gewissesten Prinzipien der modernen Naturwissenschaft gehört das Prinzip der Erhaltung der Energie, welches besagt, daß die Summe potenzieller und kinetischer Energie in einem geschlossenen Systeme stets konstant bleibt. Eine Energieform kann sich zwar in eine andere Form umsetzen, Bewegung kann sich in Wärme, Licht, Elektrizität usw. umwandeln, aber stets bleibt der Gesamtbetrag der vorhandenen Energie derselbe. Nähmen wir nun ein von der Materie verschiedenes psychisches Geschehen an, so müßten wir mit dem erwähnten Gesetze in einen unversöhnlichen Konflikt geraten. Denn könnte irgend ein psychischer, nicht materieller Akt eine mechanische Bewegung hervorrufen, so würde sich die Summe der vorher dagewesenen Energie vermehren, anderseits würde das Entstehen eines psychischen Aktes durch physiologische Bedingungen das Verschwinden der Energie bedeuten. Außerdem wären die durch psychische Prozesse hervorgerufenen Bewegungen einfachhin unerklärlich. Denn jeder physikalisch-chemische Vorgang läßt sich auf frühere physische Vorgänge und Bedingungen zurückführen, die seine adäquate und notwendige Ursache bilden; hier dagegen gäbe es plötzlich eine Kluft, die einen Vorgang vom anderen vollständig trennen würde. Und schließlich, könnte ein von der Materie wesentlich verschiedenes, also auch von ihr unabhängiges geistiges Geschehen auch nur die geringste Bewegung im Organismus hervorrufen, so ist nicht einzusehen, warum es nicht auch geschlossene Türen öffnen, Felsen sprengen und die Gestirne in ihrem Laufe aufhalten könnte. Braucht es doch in einem wie im anderen Falle keinen Aufwand von materieller Kraft! Damit wäre aber alle Mechanik, Physik, Chemie und Astronomie über den Haufen geworfen.[1]

7. Daß die erwähnten Beweise eine große Überredungskraft besitzen, zumal wenn sie mit einer Fülle der interessantesten Tatsachen belegt werden, läßt sich keineswegs leugnen. Die Einfachheit, Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit, durch die sich die materialistische Denkweise auf den ersten Blick so vorteilhaft von anderen Weltanschauungen

[1] Anmerkung. Die erwähnten Gründe wollen zunächst nur die Gleichartigkeit des konstitutiven Weltprinzips vom materialistischen Standpunkte aus beweisen. Auf diejenigen Beweise, welche für die „monistische“ Einheit dieses Prinzips gebracht werden, kommen wir später zu sprechen, da sie fast allen Richtungen gemeinsam sind.

abhebt, ist wohl imstande, ein wißbegieriges, aber zu wenig geschultes Publikum für sich einzunehmen. Aber vor einer auch nur halbwegs eingehenden Kritik kann der materialistische Monismus nicht standhalten.

Zunächst kann die formale Begründung keineswegs als eine glückliche bezeichnet werden. Allerdings, wenn keine gewichtigen Gegeninstanzen vorhanden wären, würden diese Erwägungen vielleicht mit Recht für den Materialismus angeführt werden können. Ist es doch unser größtes Bestreben, das Naturgeschehen möglichst einheitlich aufzufassen und zu erklären. Aber wie sollen wir das Psychische als etwas Stoffliches auffassen? Es ist doch nicht ausgedehnt wie die Materie, es ist weder dick noch dünn, weder lang noch breit, weder leicht noch schwer, weder hart noch weich. Schon das naive Bewußtsein findet einen ungeheueren Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem, und die moderne psychologische Forschung hat diese Kluft keineswegs überbrückt, sondern eher noch erweitert. Wie sollte Psychisches als Bewegung oder irgend eine Eigenschaft der Materie verstanden werden können, da es doch mit diesen gar nichts gemein hat? Jede Bewegung schließt Räumlichkeit oder doch irgend eine Beziehung zu ihr ein; in welcher Beziehung zur Räumlichkeit steht aber ein Gefühl der Freude oder der Neugierde, ein Gedanke oder ein Willensakt? Und wenn man sagen wollte, Gedanken und Gefühle seien eigentlich und an sich Bewegungen, welche uns nur als Gedanken und Gefühle erscheinen, so dürfte diese Ausflucht womöglich noch unglücklicher sein als die oben erwähnten Erklärungsversuche. Denn wem sollte die Bewegung als Empfindung erscheinen? Etwa dem Bewußtsein? Aber das Bewußtsein ist ja selbst nichts Psychisches, sondern auch nur eine Erscheinung von Bewegungen. Wo ist also das Subjekt, dem die Bewegung als Empfindung erscheinen könnte? Eine derartige Behauptung würde also gerade das in ihrem Beweise voraussetzen, was sie zu widerlegen beabsichtigte.

Dieselben Erwägungen sind es auch, welche das zweite formale Moment zunichte machen. Eine wissenschaftliche Erklärung besteht nicht nur in der Formulierung der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge mehrerer Phänomene, denn sonst könnte man den Tag durch seinen regelmäßigen Wechsel mit der Nacht erklären, sondern in der Aufweisung

der jedesmaligen Faktoren und ihrer Wirkungsweisen, welche das zu erklärende Phänomen hervorrufen. So können wir die resultierende Bewegung aus den Einzelbewegungen, die verschiedenen optischen, thermischen, elektrischen Erscheinungen aus den Elementarvorgängen mehr oder weniger gut erklären. Keine Wissenschaft in der Welt ist jedoch imstande, einen Gedanken, ein Gefühl aus physikalisch-mechanischen Elementarvorgängen zu erklären. Oder haben etwa die Gesetze der Logik und Ästhetik, die Gesetze der Assoziationen usw., welche unser psychisches Leben beherrschen, etwas mit mechanischen Gesetzen zu tun und sind sie auf diese reduzierbar?

8. Als nicht minder verfehlt ist die sachliche Begründung des materialistischen Monismus zu betrachten. Zunächst sündigen, mit Ausnahme des physikalisch-energetischen, sämtliche Beweise durch eine recht plumpe und in wissenschaftlichen Fragen kaum zu verzeihende Verwechslung. Sämtliche daselbst angeführten Tatsachen beweisen allerdings eine enge, gesetzmäßige Abhängigkeit geistigen Lebens von der Organisation. Aber diese Abhängigkeit leugnet niemand, auch jene nicht, welche ein von der Materie wesentlich verschiedenes psychisches Leben annehmen. Schon dieser Umstand allein dürfte die Gültigkeit der Schlußfolgerung in Zweifel ziehen. Folgt denn übrigens aus der erwähnten Abhängigkeit schon die Notwendigkeit, eine eigene Existenz geistigen Lebens aufzugeben und dasselbe in eine Eigenschaft der Materie umzuwandeln? Es ist, abgesehen von anderweitigen Erwägungen, doch ebenso möglich, daß ein von der Materie verschiedenes, aber mit dem Organismus in streng gesetzmäßiger Weise verknüpftes geistiges Leben solchen Einflüssen und Wandlungen ausgesetzt sei, wie wir es tatsächlich beobachten. Die Beweisführung schießt daher über das Ziel hinaus; um die materialistische Schlußfolgerung annehmbar zu machen, müßte noch nachgewiesen werden, daß ein nicht materielles, psychisches Leben in dieser Weise unmöglich vom Körper abhängig sein könne. Das aber hat der materialistische Monismus bisher nicht geleistet und wird es auch in Zukunft nicht leisten.

Was ferner den Beweis aus dem Gesetze der Erhaltung der Energie anlangt, so ist vor allem zu bemerken, daß die Sache keineswegs so einfach liegt, wie sich die Materialisten denken. Das Energieerhaltungsgesetz ist nur

innerhalb der anorganischen Welt streng nachgewiesen worden und kann mithin nur auf diesem Gebiete mit aller Sicherheit angewendet werden. Noch niemand hat bisher seine volle Geltung auch innerhalb des organischen Lebens nachweisen können. Aber auch angenommen, es gelte ebenso auf dem Gebiete des organischen Lebens, wofür ja in der Tat die Ergebnisse der Biomechanik und Biochemie zu sprechen scheinen, ist dadurch wirklich die Existenz geistigen Geschehens ausgeschlossen? Die überwiegende Mehrzahl der heutigen Gelehrten ist entgegengesetzter Meinung. Bei den unabweislichen Tatsachen des geistigen Lebens glaubt man eher sagen zu müssen, die Art und Weise, wie psychiches Leben ins Dasein trete, sei uns noch dunkel und unbekannt, als daß man sich zu dem verzweifelten Schritte des Materialismus entschließen könnte. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Lösungsversuche genau zu analysieren; uns genügt die Konstatierung dieser Tatsache, die uns zeigt, daß die materialistische Konsequenz aus dem Energiegesetze keineswegs zwingend ist.

9. Können wir somit den Beweisen des materialistischen Monismus keine Stichhaltigkeit zuerkennen, so muß der wissenschaftliche und philosophische Wert dieser Weltanschauung in unseren Augen noch mehr sinken, wenn wir die materialistische These direkt ins Auge fassen und einerseits mit den Tatsachen des wirklichen Lebens vergleichen, anderseits die sich notwendig ergebenden Konsequenzen dieser Lehre in Betracht ziehen.

Der materialistische Monismus verstößt mit seiner Behauptung gegen das Kausalitätsprinzip. Jede Wirkung innerhalb des Naturgeschehens ist nur die Äußerung oder Veränderung eines bereits Vorhandenen. Die Ursache muß das, was sie hervorbringt, bereits in irgend einer Weise enthalten, denn sonst wäre in der Wirkung etwas Neues, das ohne adäquaten Grund da wäre, das also aus Nichts entstünde. Ex nihilo nihil fit. Auf welche Weise ließe sich nun denken, daß Geistiges in der Materie bereits enthalten sei? Die Materialisten geben uns hierauf eine dreifache Antwort. Sie sagen, das Geistige ist Bewegung; oder es ist eine Wirkung der Bewegung, eine Eigenschaft, die durch die intramolekulare Gruppierung der Atome ausgelöst wird; oder endlich, es ist eine mit der Materie unter gewissen Bedingungen naturnotwendig verknüpfte

Funktion derselben. Die erste Erklärung ist keine Erklärung, sondern eine reine Behauptung; denn noch niemand hat es zustande gebracht, einen Gedanken, ein Gefühl für eine Bewegung zu halten, und die Ausflucht, die Bewegung erscheine uns als Gedanke oder Empfindung, verwickelt, wie wir gesehen haben, nur noch in größere Schwierigkeiten. Auch die letzte Behauptung kann man nicht für eine Erklärung gelten lassen. Sie drückt eben nur eine allen bekannte Tatsache mit einem neuen Worte aus. Jedoch schon diese Ausdrucksweise verrät, in welcher Verlegenheit sich die Materialisten befinden. Man will eben durchaus das Geistige auf die Materie zurückführen, und da sich keine einzige Möglichkeit der Erklärung bietet, so klammert man sich an den mathematischen Begriff der Funktion, der geduldig genug ist, die verschiedensten Interpretationsweisen in den weiten Falten seines Mantels zu bergen. So bliebe nur übrig, das Psychische als eine Wirkung der intramolekularen Gruppierung und Bewegung der Atome aufzufassen. Zunächst jedoch fordert schon diese intramolekulare Gruppierung zu lebenden Molekeln einen zureichenden Grund, den uns keine Mechanik der Atome bisher angegeben hat; anderseits kann eine verschiedene Gruppierung der Atome und Kombination ihrer Bewegungen nur bereits vorhandene Eigenschaften derselben entbinden, niemals jedoch neue Eigenschaften schaffen. Nun kennt die exakte Naturwissenschaft keine anderen Eigenschaften der Materie als Größe, Gestalt und Bewegung, und gerade der Materialismus pocht mit besonderer Vorliebe auf diese rein mechanische Auffassung. Wie sollte also aus Gestalt, Größe und Bewegung ein Etwas resultieren, das mit diesen Faktoren absolut nichts zu tun hat? Wir wollen hiermit freilich nicht die Möglichkeit auch qualitativer Eigenschaften als undenkbar von der Hand weisen; aber auch diese Eigenschaften, falls solche vorhanden sind, müssen in der Natur der Materie ihren zureichenden Grund haben. Welcher Grund ist aber in einem Atom, ein Gefühl, eine Empfindung zu haben? Die Materialisten geben selbst zu, daß solche psychische Erscheinungen nur durch die Zusammenwirkung unzähliger lebenden Molekeln ins Leben treten können, denn gerade die gegenseitige Anordnung soll der Grund zur Auslösung dieser Phänomene sein. Wie sollen es aber die Atome fertig bringen, durch ihre Kombination den Begriff z. B.

der Tugend, des Glücks hervorzubringen, oder das Gefühl der Liebe und Freundschaft, oder den Willensentschluß, sich eine Annehmlichkeit zu versagen? Es liegt eine so tiefe und weite Kluft zwischen Materie und Geist, daß man sich keine größeren Gegensätze denken kann als z. B. Bewegung und die Anerkennung der Schlußfolgerung aus den Prämissen. Soll also der Kausalbegrif zu Recht bestehen, ohne den wir ja auch nicht den kleinsten Schritt in Wissenschaft und Philosophie tun können, so ist der Materialismus als unhaltbar und widerspruchsvoll abzuweisen.

10. Der materialistische Monismus verstößt gegen das Energieprinzip, also eben jenes Prinzip, auf das er sich zum Beweise seiner These stützen wollte. Würde nämlich ein physischer Prozeß in irgend einer Weise einen psychischen Vorgang erzeugen, so ginge physische Energie als solche verloren, und an ihre Stelle würde etwas vollständig Heterogenes treten. Das aber widerspricht jenem Gesetz, welches eben ein geschlossenes materielles System mit allen seinen Kräften und Eigenschaften umfaßt. Man könnte ja freilich sagen, das Psychische sei eine besondere, in der konstanten Energiesumme eines geschlossenen Systems mitenthaltene Art von Energie, und das Energiegesetz werde hierdurch nicht nur nicht verletzt, sondern im Gegenteil aufs glänzendste bestätigt. Aber es bliebe dagegen doch zu bedenken, daß man alsdann das Energiegesetz in ganz anderem Sinne nehme, als es uns die exakten Wissenschaften geboten haben. Außerdem müßte erst nachgewiesen werden, daß genau dieselbe Menge von Energie, welche beim Auftreten eines psychischen Aktes im materiellen System verschwunden ist, beim Verschwinden dieses Aktes wieder in ihrer ursprünglichen oder sonst einer anderen äquivalenten Form erscheine. Übrigens zeigen die Untersuchungen der Psychophysik, denen gewiß weder kritische Umsichtigkeit noch empirische Exaktheit abgesprochen werden kann, daß von einer derartigen quantitativen Bestimmung psychischer Größen durch mechanische Äquivalente überhaupt nicht die Rede ist.

11. Der materialistische Monismus widerspricht der fundamentalsten Tatsache einer jeden Erkenntnistheorie, der Tatsache, die auch der naive Mensch anerkennen muß, daß uns die Materie überhaupt nur durch unser Bewußtsein gegeben ist. Wäre die Materie nicht in irgend einer Weise Objekt, Inhalt oder Erscheinung

für unser Bewußtsein, so gäbe es für uns überhaupt keine Materie. Ja wir können uns selbst nicht als etwas Körperliches auffassen eben ohne diese Auffassung, also ohne einen psychischen Akt. Das Psychische ist also in unserem Leben das Ursprüngliche, Primäre. Wie kann also das Bewußtsein selbst erst ein Produkt der Materie sein?

Dieser Gedanke ist von so fundamentaler Bedeutung und von so unmittelbarer, unleugbarer Evidenz, daß gerade er zum Ausgangspunkte der entgegengesetzten monistischen Ansicht, des Spiritualismus, geworden ist, wie wir noch sehen werden. Angesichts dieser Tatsache sieht sich Lotze zu diesem verdammenden Urteil über den Materialismus gezwungen: „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wiederschenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten.“ (Mikrokosmus I.[3] 296.)

Damit hängt auch aufs engste zusammen, daß der Materialismus überhaupt in eine schiefe Stellung zum geistigen Leben gerät, welches er im Widerspruche mit den Tatsachen des Lebens herabsetzt und geringschätzt. Denn fragen wir uns doch einmal, worin auch der extremste, konsequenteste Materialist den Wert des Lebens sieht, so dürfte es wohl kaum zweifelhaft sein, daß derselbe für ihn nicht im blinden, mechanischen Ablaufe des materiellen Geschehens liegt, sondern in einem zu erreichenden Glückszustande, mag er nun als Egoist nur sich selbst, oder als Altruist auch das Wohl der Gemeinschaft im Auge haben. Worin besteht nun dieses Glück? Im allgemeinen sieht es die Menschheit in idealen Kulturgütern, in Religion und Wissenschaft, in Kunst und Poesie, in den Fortschritten des Verkehrs und der Technik, in innerer, ungestörter Herzenszufriedenheit und in den Bequemlichkeiten des täglichen Lebens. Dieser Anschauung dürfte sich wohl kaum der Materialist entziehen. Nun sind aber eben jene Güter mehr oder weniger geistige Güter, und gerade die geistigsten werden auch als die höchsten angesehen. Und selbst in den sog. materiellen Gütern, wie Reichtum, Wohlleben und Sinnenkitzel, ist es nicht die materielle, sondern die geistige Seite, die das Glück ausmacht. Nicht der

Reichtum als solcher macht glücklich, sondern das Bewußtsein, durch denselben Macht, Einfluß und Ansehen unter den Mitmenschen zu genießen, sich mit Hilfe desselben höhere Güter verschaffen zu können. Das ist aber ein psychisches Moment. Selbst der Geizhals, der mitten unter seinen Schätzen in bitterster Not dahinlebt, findet sein scheinbares Glück nur im Besitze der Schätze, in der Betrachtung derselben. Besitzen kann man aber nur eine Sache mit Hilfe einer geistigen Fähigkeit. Der leblose Stein am Straßenrande besitzt nicht. Die Erkenntnis des Gegenstandes, die Hinneigung der Begierde und des Willens zu demselben, dies alles ist nicht materielles, sondern psychisches Geschehen. So macht also nur die geistige Seite den Wert des Lebens aus.

Zu demselben Resultate kommen wir auch auf einem anderen Wege. Fragen wir uns einmal: warum stellen überhaupt die Materialisten ihre Lehre auf, die ganze Welt sei nichts als mechanisch-notwendiges Geschehen materieller Atome? Weil sie sich die Frage nach der Natur der Welt und des Menschen, nach dem Zusammenhange, dem Ursprunge und Endzwecke derselben stellen müssen. Es gehört aber bereits eine gewisse geistige Reife und Höhe dazu, sich dieser Fragen klar bewußt zu werden, und noch mehr dazu, auf dieselben eine zusammenhängende Antwort zu geben. Das unentwickelte Kind, der ungelehrte Wilde denken nicht an solche Fragen. Sie leben unter den Sinneseindrücken der augenblicklichen Gegenwart. Oder vielmehr, auch das Kind fragt immerfort nach dem Warum, auch der Wilde bildet sich gewisse Ideen über die Welt, nur kann er sie nicht in ein einheitliches Ganzes zusammenfügen. So haben wir also wiederum als Ausgangspunkt, als Triebfeder zu dieser Erscheinung einen psychischen Faktor. Und der Zweck dieser Untersuchungen? Er liegt abermals in der Erkenntnis. Die einheitliche Auffassung der Welt aus einem einzigen Prinzip, die Einsicht in die durchgängige Beherrschung des Weltganzen durch mechanische Gesetze, in die strenge Notwendigkeit des Geschehens bei aller scheinbaren Willkür und Zufälligkeit: diese Erkenntnis befriedigt den Materialisten, gibt dem ruhelosen Suchen des Geistes einen gewissen Halt, enthält eine Antwort auf Fragen, die er sich immer und immer wieder stellen muß. Hätte er dieses Ziel nicht vor Augen, so würde er überhaupt nicht arbeiten, nicht philosophieren.

So reißt also der materialistische Monismus im Laufe seiner Arbeit selbst die Schranken nieder, die er sich anfangs aufgerichtet hatte. In der Untersuchung über Ursprung und Natur, über Zusammenhang, Zweck und Wert der Welt und des Lebens muß er, wohl oder übel, die Existenz, ja das Übergewicht eines geistigen Prinzips anerkennen. Indem also der Materialismus zum philosophischen Monismus sich abrundet, überschreitet er seine eigenen Grenzen. Daraus erklärt sich auch, daß alle echten Denker vom Materialismus sich abwenden und daß nur die Masse der Halbgebildeten demselben huldigt, jener Halbgebildeten, die an den Einzelheiten hängen bleiben und nicht zum Ganzen, zur Tiefe und Einheit vordringen können oder wollen.

12. Nichtsdestoweniger ist es in hohem Grade auffallend, daß die materialistische Anschauungsweise von jeher ungezählte Anhänger aufzuweisen hatte und allem Anscheine nach auch in Zukunft aufweisen wird. Sehr treffend bemerkt Rudolf Eucken (Geistige Strömungen der Gegenwart[3]. 172.): „Der Materialismus durchlief nacheinander die großen Kulturvölker und hat bei den Engländern die tüchtigste, bei den Franzosen die geistreichste, bei den Deutschen die derbste Gestalt gefunden; oft widerlegt und zu Boden geworfen, ist er immer von neuem aufgestanden und hat er eine gewaltige Expansionskraft gezeigt, das wohl ein deutliches Zeichen dafür, daß mehr hinter ihm steckt, als naive Gemüter wähnen, die ihn durch scharfsinnige Widerlegungen endlich abgetan glauben und sich wundern, daß immer wieder Menschen auf diesen längst durchschauten Irrtum zurückkommen. In Wahrheit wäre mit dem Materialismus leicht fertig zu werden, wenn hier bloß theoretische Erwägungen im Spiel wären.“ Diese an sich gewiß rätselhafte Erscheinung wird uns weniger merkwürdig sein, wenn wir uns daran erinnern, daß nicht so sehr theoretische Erwägungen, als vielmehr Leben und Charakter, Bestrebungen und Wünsche auf die philosophische Anschauung von großem Einflusse sind. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die menschliche Natur immer einen merkwürdigen Hang zu materiellem Wohlsein aufweist, und daß diese ihr gewissermaßen angeborene Trägheit und Sucht nach Sinnengenuß und Bequemlichkeit von früher Jugend an durch sorgfältige Erziehung und andauernde Arbeit zurückgedrängt werden muß, wenn anders

sie die Empfänglichkeit für höhere Güter beibehalten und die Kraft, nach ihnen unverdrossen zu streben, erhalten und stählen will. Angesichts dieser nicht gerade sehr erfreulichen Tatsache wird es nicht mehr wundernehmen, wenn ein großer Prozentsatz der Menschheit materialistischen Bestrebungen sich hingibt. Der enge Zusammenhang zwischen Wollen und Erkennen führt nun dazu, unter den verschiedenen Weltanschauungen gerade derjenigen den Vorzug zu geben, die mit dem jeweiligen Wollen und Streben in möglichstem Einklange steht. So führen also weniger theoretische Erwägungen, als vielmehr praktische Bedürfnisse und Neigungen zum Materialismus, was man auch daraus ersehen mag, daß wohl keine Lebensanschauung so schwach begründet ist und doch so zäh festgehalten und verteidigt wird wie die materialistische. Und wenn unsere Zeit immer mehr im praktischen Leben materialistisch wird, so liegt der Grund hierfür nicht in einer ungenügenden intellektuellen Aufklärung, als vielmehr im Mangel an echter Herzens- und Charakterbildung. Erhalten wir der künftigen Generation die Reinheit des Herzens, die Geradheit der Gesinnung und wahre, hohe Ideale, und der Materialismus wird sowohl als praktische Lebensrichtung wie als philosophische Weltanschauung verschwinden.

13. Trotz alledem kann nicht geleugnet werden, daß der Materialismus als Weltanschauung in der Geschichte der Philosophie eine keineswegs zu unterschätzende Bedeutung hat. Er ist vor allem das notwendige Gegengewicht gegen allen extremen Idealismus, Subjektivismus und Spiritualismus. Diesen Rückschlag sehen wir besonders stark in England und Frankreich beim Niedergange der Scholastik und noch deutlicher vielleicht in Deutschland als Antwort auf die aprioristischen Gedankensysteme Kants, Hegels, Fichtes und Schellings. Die materielle Seite der Wirklichkeit läßt sich nun einmal nicht hinwegdisputieren und lenkt die Aufmerksamkeit aller um so mehr auf sich, je stärker sich die Empfindung aufgedrängt hatte, wie die willkürlichen Gedankenkonstruktionen den Tatsachen widersprechen. — Das Bestreben, die ganze Welt nur aus Atomen und ihren Bewegungsgesetzen zu erklären, hat auch vor allem zu den gewaltigen Errungenschaften geführt, die wir in Mechanik und Physik, in Chemie, Astronomie und Geologie zu verzeichnen haben. Und wenn

man heute immer mehr zur Erkenntnis vordringt, wie sehr die Charakterlage eines Menschen oder eines ganzen Volkes von den physischen Bedingungen abhängt, wenn man heute in die rein mechanischen Gesetze eindringt, welche das Leben der Tiere und noch mehr der Pflanzen beherrschen, so daß man von einer Mechanik des Lebens, ja sogar einer Mechanik der Psychologie reden konnte, so haben wir diese Fortschritte vor allem der materialistischen Grundrichtung zu verdanken. Wie sehr daher einerseits das Prinzip der streng mechanisch-physikalischen Erklärung alles materiellen Geschehens für ein kausales Verständnis der körperlichen Welt hochgehalten werden muß, so müssen wir uns anderseits ebenso offen und entschieden gegen den Materialismus als philosophisches System erklären, der einer ganz bedeutenden, ja der bedeutendsten Reihe von Tatsachen gegenüber die Augen schließt und, zumal in seinem monistischen Abschluß, Welt und Leben ganz falsch und einseitig bewertet. Übrigens haben wir bereits gesehen, daß der Materialismus eben jenen Geist, den er aus seinem Gebiete auf ewig verbannen wollte, doch schließlich durch ein Hintertürchen wieder einlassen, ja sogar auf jenen Thron erheben muß, auf dem der leb- und sinnlose Abgott Materie das Zepter tragen sollte. So führt der materialistische Monismus naturnotwendig über sich hinaus in das andere Extrem, den spiritualistischen Monismus. (Fortsetzung folgt.)

ÜBER DIE ECHTHEIT EINIGER OPUSCULA DES HL. THOMAS.

Von Dr. IGNAZ WILD.

Von diesen kleineren Abhandlungen, deren die erste römische Gesamtausgabe 73 aufzählt, ist ein großer Teil zweifelhaft, teils wegen mangelhafter Bezeugung, teils aus inneren Gründen. Auf die letzteren ging am meisten Barbavara ein, dessen Urteile De Rubeis anführt. Es läßt sich jedoch darin noch ein Mehreres tun. Vor zwei Jahren zeigte Prof. Žigon in dieser Zeitschrift, daß Opusc. LIV. De quo est et quod est aus 1 dist. 8 qu. 5 art. 2 entnommen

sei. In den Opuscula selecta, die Lethielleux herausgab, wird mit Recht gesagt: Opusculum XXXIII, De mixtione elementorum ad magistrum Philippum quoad ipsa eius verba invenitur in Commentario eiusdem S. Thomae in Arist. de Gen. et Corr. L. 1 lect. 24. Dazu gehören noch folgende vier Stücke. 1. Opusc. XIII De differentia Verbi divini et humani stammt aus Comment. sup. Ioann. cap. 1. Tria inquirenda occurrunt, et primo quid sit hoc quod dicitur Verbum. 2. Opusc. IL De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium findet sich 2 de Anima lect. 12 med. 3. Opusc. LI De natura luminis steht ebenso 2 de Anima lect. 14 fin. 4. Im 32. Bande der Vivèsschen Thomas-Ausgabe findet sich SS. 832 und 833 ein Opusculum Anecdotum ohne Titel, aber mit der Vorbemerkung: Hanc Epistolam misit frater Thomas de Aquino fratri Ioanni magistro Ordinis Praedicatorum, anno ab Incarnatione Domini MCCLXXI. Und weiters: Isti sequentes articuli sunt iterum sibi remissi a quibusdam scholaribus post praemissam declarationem. Es sind acht Artikel, entnommen aus Opusc. XI, Responsio de articulis 36 ad Lectorem Venetum, zum Teil sogar mit denselben Nummern. Thomas gab also auf die schon einmal gelösten Fragen die gleiche Antwort. In ähnlicher Weise ist für Opusc. XIII, das in den alten Verzeichnissen erscheint, eine zweite Verwendung eines Textes anzunehmen; das gleiche gilt von Opusc. XXXIII.

Einige andere Opuscula oder Stücke von solchen sind mit Benützung von Schriften des Heiligen und teilweise wörtlicher Entlehnung verfaßt; wir wollen sie im folgenden behandeln.

1. Opusculum LII De natura loci.

Dasselbe folgt enge der 6. und 7. Lektion des Kommentars zum 4. Buche der Physik. Aristoteles sagt im ersten Kap. nach der von Thomas benutzten alten Übersetzung: Amplius autem loci mutationes physicorum corporum et simplicium non solum ostendunt, quod aliquid est locus, sed quod et habet quandam potentiam. Fertur enim unumquodque in suum locum non prohibitum, hoc quidem sursum, illud autem deorsum. Dazu sagt Thomas: Ex quo patet quod locus habet quandam virtutem conservandi locata. Das Opusculum drückt diesen Gedanken noch stärker aus: Locus naturalis non nominat solum

aliquid continens sed et conservans et formans locata, propter quod unumquodque corpus naturaliter movetur ad locum suum tamquam ad conservativum esse sui. Wir bemerken dies, weil wir darauf zurückkommen wollen. Wir vergleichen nun die Teile der Schrift mit den benützten Stellen des Kommentars. Zur leichteren Auffindung der letzteren geben wir jedesmal in „ “ die Anfangsworte des kommentierten Textes, so wie Thomas es selbst tut.

Opusc.: Si locus esset spatium infra terminos corporis continentis sequitur quod infinita loca essent simul; quia cum aer et aqua et quodlibet corpus, et quaelibet partes corporis habeant proprias dimensiones et proprias distantias, idem faciunt omnes partes in toto quod tota aqua in vase; quia secundum positionem eorum qui tenent sententiam de spatio quod sit locus, cum aqua est in vase, praeter dimensiones aquae sunt ibi aliae dimensiones spatii penetrantes dimensiones aquae. Constat autem quod eodem modo pars continetur in toto sicut aqua in vase; nisi quod locatum est divisum a loco, pars autem non est divisa a toto. Si ergo dividatur pars a toto, praeter dimensiones partis essent ibi aliae dimensiones penetrantes dimensiones partium. Manifestum est autem, quod divisio non facit esse de novo ibi dimensiones, sed praeexistentes dividit. Sicut autem post divisionem sunt ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensi-

Commentar, Lect. VI „Hoc autem“: Si posset esse aliquod spatium continens medium praeter dimensiones corporis continentis, quod semper maneret in eodem loco, sequeretur hoc inconveniens, quod infinita loca simul essent; et hoc ideo, quia cum aqua et aer habeant proprias distantias, et quodlibet corpus et quaelibet pars corporis et omnes partes idem facient in toto quod tota aqua facit in vase. Secundum vero eorum positionem, qui tenent sententiam de spatio cum tota aqua est in vase, sunt ibi aliae dimensiones spatii praeter dimensiones aquae. Omnis autem pars continetur a toto sicut locatum a vase: nec differt nisi solum quantum ad hoc, quod pars non est divisa, locatum autem est divisum. Si ergo pars dividatur in actu, sequetur quod sint ibi aliae dimensiones totius, scilicet continentis, praeter dimensiones partis. Non potest autem dici, quod divisio faceret ibi esse de novo aliquas dimensiones: non enim divisio causat

ones partium sic erant ante divisionem. Quot ergo partes convenit accipere in aliquo toto, quarum una continet aliam, tot erunt dimensiones se invicem penetrantes. Sed in aliquo toto continuo est accipere infinitas partes, quarum una continet aliam, eo quod quodlibet totum continuum divisibile est in infinitum. Ergo in aliquo toto continuo erunt infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si ergo dimensiones sunt locus, sequitur quod infinita loca sunt simul, quod est impossibile.

dimensionem, sed praeexistentes dividit. Ergo antequam pars esset divisa a toto, erant aliae propriae dimensiones partis praeter dimensiones totius, penetrantes etiam partem. Quot ergo partes est accipere per divisionem in aliquo toto, ita quod una contineat aliam, tot dimensiones ab invicem distinctae erunt ibi, quarum quaedam alias penetrabunt. Est autem accipere in infinitum in aliquo toto continuo partes quae alias continent, propter hoc quod continuum in infinitum dividitur. Relinquitur igitur, quod sint infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si igitur dimensiones corporis continentis penetrantes locatum sint locus, sequitur quod sint infinita loca simul: quod est impossibile.

Da weitere solche Gegenüberstellungen nicht notwendig sind, wollen wir uns mit Inhaltsangaben begnügen. Der folgende Abschnitt beweist die Unbeweglichkeit des Ortes im Anschlusse an das nächste Komma des Kommentars „Est autem". In der Lösung der Schwierigkeit, bei Thomas mit: Et per hoc cessat obiectio, im Opusc. mit: Unde essat obiectio, eingeleitet, fügt letzteres den weiteren Gedanken hinzu, daß ein Stab, der sich zur Hälfte im Wasser befindet, dennoch nur einen Ort habe. Also ist der Ort nicht die umgebende Oberfläche als solche. Den letzten Grund findet der Verfasser darin, daß der Ort nicht nur enthält, sondern auch erhält, worauf Thomas weiter kein Gewicht legt, da es nur vom natürlichen Orte gesagt war.

Die zwei folgenden Sätze erklären das Oben und Unten nach Thomas „Et propter". Eine längere Auseinandersetzung nach Alfarabi über den natürlichen Ort der

vier Elemente ist jedoch nicht aus Thomas, sondern aus dem Kommentar von Albertus M. entnommen.

Der zweite Teil des Opusc. behandelt die Frage: Quomodo ultima sphaera sit in loco. Der geschichtliche Exkurs über die vorliegenden Antworten stammt aus Lectio VII. Nur sind hier jene, qui tenent sententiam de spatio, nicht genannt, während das Opusc. Ioannes Grammaticus anführt, wahrscheinlich nach Albertus, der einen ähnlichen Exkurs hat. Bei Thomas werden des weiteren die Erklärungen des Alexander, Avicenna, Avempace, Averroes und Themistius vorgelegt, und letzterem recht gegeben. Das Opusc. nennt Alexander, Avicenna, Avempace, der sich auf Alpharabius stützte, und Themistius, den es aber bekämpft. Es schließt sich Averroes an, dessen Meinung nicht ganz so wie von Thomas dargestellt wird. Averroes' adoptierte Lösung sagt, es sei zwar das Ruhende notwendig irgendwo, aber nicht das Bewegte. Auch hier wird auf die erhaltende Kraft des Ortes zurückgegangen. Zum Schlusse löst das Opusc. einige Einwendungen; und es darf uns nicht wundern, daß die erste davon ein von Thomas gegen Averroes gebrauchtes Argument ist. Angesichts der nicht geringen Verschiedenheit der Lehre und bei dem Mangel jeglicher äußeren Bezeugung ist die Abfassung durch den englischen Lehrer kaum denkbar. Der Inhalt ist jedoch größtenteils sein Eigentum.

2. Opusculum XLIV De tempore.

Diese Schrift ist in vier Kapitel eingeteilt, wovon die drei ersten mit Benützung der betreffenden Lektionen des Kommentars zum 4. Buche der Physik über die Zeit handeln; das 4. ist überschrieben: De differentia aeternitatis aevi et temporis, et quid sit unumquodque eorum. Kap. 1 ist überschrieben: Quod tempus habeat esse extra animam. (In den Ausgaben steht irrtümlich: extra materiam.) Zuerst wird die Existenz der Zeit bewiesen und gegen jene polemisiert, die sagen, sie sei bloß in der Seele. In der genaueren Erklärung wird die Ansicht bekämpft, die Zeit im vollen Sinne sei nur in der Seele. Sunt tamen quidam qui dicunt etiam motum dependere ab anima; quia cum motus sit aliquid successivum, partes eius, quae sunt prius et posterius non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante priorem dispositionem mobilis ad posteriorem; et ideo solum habet esse in anima simpliciter et

quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est imperfectum esse et secundum quid. Et idem dicunt ipsi te tempore. Istud non potest stare. Das aber lehrt Thomas Lectio 23 „Nisi hoc“: Motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile. Et ideo signanter dicit Philosophus quod tempus non existente anima est utcumque ens id est imperfecte.

Läßt schon diese Stelle erkennen, daß der Verfasser den Kommentar des Aquinaten vor sich hatte, so auch der Beweis für die Realität der Zeit. Er lautet:

Ad cuius intellectum considerandum est quod cum numerus sit in rebus numeratis: sicut dependet rerum esse numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro.

Comment. Lect. 23 „Nisi hoc“:

Ad evidentiam huius solutionis considerandum est quod positis rebus numeratis necesse est poni numerum: unde sicut res numeratae dependent a numerante ita et numerus earum; esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus: non autem dependent ab intellectu animae; unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet.

Des weiteren wird gefragt, ob das Jetzt in der Zeit dasselbe sei oder jedesmal ein anderes. Wie schon in der ersten Frage über die Existenz der Zeit, so wird auch hier Lectio 15 exzerpiert inbezug auf das Pro und Contra. Die Lösung wird sogleich aus Lectio 18 gegeben.

Das 2. Kapitel, Quod tempus non est motus, sed aliquid eius, folgt ziemlich enge der 16. und 17. Lektion. Wir vergleichen den Schluß der letzteren.

Numero enim iudicamus aliquid plus vel minus. Tempore autem iudicamus motum esse maiorem vel minorem. Ergo tempus est numerus. Numerus autem est duplex: est enim numerus absolute quo numeramus ut unum duo tria etc. et numerus numeratus, ut numerus decem hominum. Tempus autem non est numerus quo numeramus, sed numerus numeratus: est enim prius et posterius, ut numerata sunt in motu. Et licet numerus quo numeramus sit aliquid discretum; tamen tempus est aliquid continuum, sicut decem ulnae panni sunt continuae, licet numerus denarius sit aliquid discretum.

Id enim quo aliquid iudicamus plus et minus est numerus eius: sed motum iudicamus plurem vel minorem tempore: tempus igitur est numerus.

Numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu vel quod est numerabile: utpote cum dicimus decem homines vel decem equos: qui dicitur numerus numeratus, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, id est ipse numerus absolute acceptus, ut duo tria quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus . . . sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; et ideo licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua propter rem numeratam: sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta.

Der Rest des 2. Kapitels ist ein Auszug der 19. Lektion, das 3. ein Auszug aus der 20. Nur ist eine längere, bei Thomas nicht vorfindliche Begründung des Satzes beigegeben, daß die Bewegung mehr Ursache des Vergehens als des Entstehens sei.

Albertus M. fügte seinem Kommentar zum 4. Buche der Physik einen Tractatus de aeternitate bei, dessen einzelne Kapitel als digressiones bezeichnet werden, weil es eben Zugaben sind. Aus diesem Tractate ist das 4. Kap. unseres Opusculum ausgezogen. Wir wollen nur wenige Texte gegenüberstellen.

Op. c. IV: Primo ergo videndum an aeternitas sit et quid sit. Dubitant enim aliqui an aeternitas sit; et probant ipsi quod non: quia infiniti in quantum infinitum est, non est mensura. Causa autem prima infinita est, cuius mensura ponitur aeternitas . . . Item omnis mensura certificat aliquam quantitatem . . . Item nihil uno modo se habens potest mensurare . . .

Albertus c. I: De aeternitate igitur quaeramus an sit et quid sit . . . Sciendum igitur quod multi an esset aeternitas aliud quam tempus infinitum dubitaverunt, afferentes rationes quator, quarum prima est, quod infiniti secundum quod infinitum est non est mensura ... Secunda autem est quod omnis mensura certificat quantitatem aliquam . . . Similiter indivisibile manens uno modo non numeratur.

Es wäre leicht damit fortzufahren. Wir wollen nur noch eine Definition der Ewigkeit vorlegen.

Opusc.: A quibusdam definitur aeternitas quod est mora et non mora temporis, sed dicitur mora essendi, id est indeficientia. Spatium vero dicitur, eo quod ambit totum esse indeficiens. Continuum vero dicitur, non eo quod habet partes, sed quia nunquam deest, nunquam defuit, nunquam deerit; non intersectum vero dicitur, quia non habet partes, quae exeant de potentia ad actum sicut tempus, cuius prior pars praeteriit, et pars posterior futura est.

Albert. c. 2: Quid vero sit aeternitas, partim innotescit ex physicis: est enim secundum veram sui acceptionem mora sive spatium continuum non intersectum; eo quod totum esse simul habet et perfecte. Moram quidem vocat aeternitatem Gilbertus Porretanus, spatium autem Isaac Israelita Philosophus. Si autem mora vocatur, non erit haec mora temporis vel momenti temporis cursus aliquis. Sed mora vocabitur permanentia eius indeficiens, quae eadem mora spatium vocatur, secundum quod ambit totum esse indeficiens. Quod etiam spatium continuum dicitur non ideo quod habeat partes sicut quantitas continua, sed quia nunquam defuit nec deest nec deerit unquam. Intersectum

vero vocatur quod habet partes utrimque abscissas, sicut tempus, cuius prior pars praeteriit et non est, et pars posterior futura adhuc expectatur et non est.

Von der Echtheit dieser Schrift, der auch jede Beglaubigung fehlt, kann keine Rede sein.

3. Summa totius Logicae Aristotelis. Opusc. XLVIII. Tractatus VII et IX.

Die Schrift gehört anerkanntermaßen einer späteren Zeit an. P. Michael de Maria sagt darüber: Certe nemo in lectione Aristotelis et S. Thomae versatus poterit negare huiusmodi opus maximum pretium secum ferre, etiamsi cuiusnam sit ignoretur, et peripateticam sapientiam constanter redolere. Der Verfasser zeigt sich auch dadurch als Schüler des hl. Thomas, daß er die Kommentare desselben zu Periherm. und in Analytica Post. verwendete. Dies sind nämlich die einzigen Teile des Organon, welche Thomas erklärt hat. Die Summa besteht aus neun, in anderen Ausgaben aus acht Traktaten, indem der 5. und 6. vereinigt werden.

Es folgen einige Gegenüberstellungen:

Tract. VII c. 1: Sciendum quod actio et passio dupliciter possunt significari: vel per modum abstractum ut sunt quaedam res: et tunc non significant cum tempore . . .
Alio modo significantur per modum actionis prout sunt egredientes a subiecto, et sic . . .

In I Perih. Lect. 5: Potest autem actio significari tripliciter: uno modo per se in abstracto velut quaedam res; et sic significatur per nomen, ut cum dicitur actio passio ambulatio cursus et similia; alio modo per modum actionis, ut scilicet est egrediens a substantia et inhaerens ei ut subiecto, et sic significantur . . .

Deutlich sieht man auch die Entlehnung in dem folgenden Nachweis, daß das Nomen ein Terminus finitus et rectus sei. Das steht bei Thomas gegen Ende der 4. Lekt. Man vergleiche auch im 2. Kap. den Nachweis, quod verbum est vox finita, der fast wörtlich in der 5. Lekt. enthalten ist. Von Interesse ist der Text über den Infinitiv.

Sciendum quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subiecti, ut cum dicimus „currere est moveri"; et hoc est quia habent vim nominis; unde Graeci addunt eis articulos sicut nominibus; hoc idem facimus nos in lingua vulgari. Nam dicimus „el corere mio" ubi ly „el" est articulus.

Lectio V: Sed hoc videtur habere instantiam in verbis infinitivi modi, quae interdum ponuntur ex parte subiecti, ut cum dicitur „ambulare est moveri". Sed dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis. Unde et in Graeco et in vulgari locutione latina suscipiunt additionem articulorum sicut et nomina.

Dieser Text erlaubt vielleicht einen Schluß auf die Nationalität des Verfassers. Lectio 6 und 7 sind sehr deutlich im 3. Kap. verwertet. Die Erörterung über die Wahrheit im 4. und 5. Kap. geht jedoch offenbar über Thomas hinaus. Auch wird gegen die Gewohnheit des Aquinaten eine zweite Definition als probabel erklärt. Fast wörtlich ist die Übereinstimmung des Passus des 6. Kap.: Notandum quod unum dividentium aliquod commune, welcher in Lect. 8 beginnt: Sed dicendum quod unum etc. Man vergleiche ferner Kap. 4 mit Lect. 10 und den Schluß des 11. Kap. mit Lect. 11.

Auch der letzte Traktat, de Syllogismo demonstrativo, enthält viele Anklänge; besonders offenbar ist die Entlehnung des letzten Teiles des 6. Kap.: Sciendum quod aliquarum propositionum termini, aus Lect. 7 in Analytica post. und einiger Teile des letzten Kap. aus Lectio 41. Kap. 11 und 13 des 7. Traktates stimmen großenteils wörtlich mit Opusc. XL De propositionibus modalibus, dessen Echtheit von Ptolemaeus und Bernardus Guidonis bezeugt ist.

Es sei noch angeführt, daß ein Passus Tract. I Mitte des 3. Kap.: Ubi nota quod omnis forma etc. von Prantl aus Natalis Hervaeus, in II sent. dist. 3 qu. 8 zitiert wird. Derselbe wird von einigen als Verfasser der Summa vermutet. Gegen ihn spricht aber der viel elegantere Stil des wahrscheinlich ihm gehörigen Tractatus de formis, den P. Ehrle im Anhang zu Cosmus Alamannus, Summa philos. veröffentlichte. Vielleicht hat der Verfasser auch Hervaeus benützt. Zu seiner Eruierung könnten folgende

Umstände dienen. 1. Tract. 8 c. 17 sagt er: De quibus omnibus compositis propositionibus et earum varietate et syllogismis qui ex eis fluunt, difuse dixi in libro, quem feci de hypotheticis syllogimis. 2. Tract. 6 c. 10 (al. Tract. 5 c. 14) sagt er: Dicitur civis a civitate, ut Pragensis a Praga. Er hielt sich also wahrscheinlich einmal zu Prag auf, wo die Dominikaner sich noch im 13. Jahrhundert niedergelassen hatten. 3. In der arbor Porphyriana heißt das Individuum Brunellus, was auf einen Italiener hindeutet. 4. Tract. 4 c. 4 sagt er: Aethiopes sunt nigri, Germani sunt albi propter frigus. Das konnte wohl nur ein Südländer sagen, nicht aber der Bretone Hervaeus.

4. Tractatus I de Universalibus. Opusculum LV.

Das letzte Achtel desselben von der Stelle an: Et ideo dicit Avicenna, quod rationalitas non est differentia, stimmt vielfach wörtlich mit Opusc. VIII De ente et essentia cap. 4, wenn auch die Anordnung eine andere ist. Die Schrift ist auch von niemand bezeugt.

Im Anschlusse wollen wir noch die Opuscula XXXVIII und L berühren. Ersteres, De demonstratione, ist von Bernardus Guidonis bezeugt. C. Prantl meint in seiner Geschichte der Logik, es sei nur eine Wiederholung dessen, was Albertus in seinem Kommentar zur zweiten Analytik über demonstratio potissima und über subiectum passio et dignitas unter Beiziehung der aristotelischen Beispiele gesagt hatte (Band 3 S. 119). Prantl stützte sich dabei wohl nur auf den zweiten Satz: Unde sciendum quod tria exiguntur ad demonstrationem scilicet subiectum passio et dignitas. Das letzte Wort scheint jedoch irrtümlich hier zu stehen; denn es wird über definitio, nicht aber über dignitas gehandelt. Albertus sagt I Poster. Tr. 3 c. 2: Sunt autem demonstrationis principia etiam complexa, quae sunt quinque scilicet dignitas suppositio diffinitio petitio et quaestio. Eine Abhängigkeit von Albertus ist also nicht bewiesen, und ich konnte sie auch nicht finden.

Opusc. L De inventione medii ist gänzlich unbeglaubigt. Prantl sagt, es sei nur ein schulmäßiges Excerpt der ausführlichen Erklärung, welche Albertus der versinnlichenden Figur des Averroes gewidmet hatte. Ich konnte mich aber beim Vergleiche nicht davon überzeugen.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament.

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

1. Veranlaßt durch die Schrift von Dr. J. Göttler: „Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirksamkeit des Bußsakramentes," haben wir in diesem Jahrbuch die Lehre des hl. Thomas über „die Wirksamkeit der Sakramente" darzustellen versucht. (Band XX S. 409—449.) Die genannte Schrift gibt uns aber auch Gelegenheit und Veranlassung, die Lehre des Aquinaten über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament zu behandeln. Denn die oben genannte Studie gibt trotz vieler unanfechtbarer Resultate doch in mehreren, nicht nebensächlichen Punkten die Lehre des hl. Thomas nicht richtig wieder. Wir haben es aber vorgezogen, statt einer bloßen Kritik der Göttlerschen Untersuchungen eine positive Darstellung des Gegenstandes von unserem Standpunkte aus zu geben. Wo wir auf Dr. Göttler reflektieren, werden wir dies stets bemerken. Wo dies nicht geschieht, soll keine Beziehung desselben zu den behandelten Problemen angedeutet sein.[1] Im Anschluß an Dr. Göttlers Untersuchungen wollen wir die Reue in ihrer dreifachen Funktion als Sakrament, als Wirkung des Sakramentes und als subjektive Disposition des Pänitenten betrachten. Der Aufklärung wegen war es aber notwendig, eine Untersuchung über das Wesen der Reue vorauszuschicken. Eine Kritik der Darstellung der katholischen Reue- und Bußlehre in der Dogmengeschichte von Harnack soll den Abschluß bilden.

[1] Wir benützen die Gelegenheit, um bezüglich unserer Abhandlung über die Sakramente zu konstatieren, daß wir weder die Lehre L. Billots als Ausgangspunkt der Forschung Dr. Göttlers betrachten, sondern nur als eine verwandte Anschauung, die wir deshalb notwendigerweise in den Kreis unserer Untersuchungen einbeziehen mußten — im Grunde genommen besteht ja zwischen Billot und Göttler ein ganz bedeutender Unterschied zugunsten des letzteren —, noch daß wir Dr. Göttler als Vertreter jener Anschauungen über die physische Wirksamkeit der Sakramente betrachten, die wir von S. 436 an abgelehnt haben. Noch bemerken wir ausdrücklich, daß die Resultate Dr. Göttlers in keinem Zusammenhang mit der Auffassung von Harnack stehen, außer in dem, daß sie gerade eine vernichtende Widerlegung des Berliners Professors bilden. Vgl. z. B. die Bemerkung von W. Koch in „Allgemeines Literaturblatt", 1905 Nr. 24 Sp. 741.

I. Das Wesen der Reue an sich.

2. Wir setzen hier als bekannt voraus, daß der Reueakt des Pänitenten in der hl. Beicht nicht nur als subjektiver Akt des Sünders, sondern auch als Materie des Bußsakramentes fungiert. Bestanden zur Zeit des hl. Thomas noch einige Zweifel, so ist die Frage seit dem Tridentinum[1] abgeschlossen und die Auffassung des Aquinaten als allgemein anerkannte Lehre zu betrachten. Als Teil der Materie des Bußsakramentes nimmt die Reue teil an der Bildung und Setzung des sakramentalen Zeichens und folgerichtig auch an der sakramentalen Kraft, die mit der Setzung des Zeichens gegeben ist.[2]

Eine andere Frage ist es aber, was unter jener Reue zu verstehen sei, die als Materie des Sakramentes bezeichnet wird. Die Frage ist berechtigter und notwendiger, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Gerade infolge von Missverständnissen in diesem Punkte tauchen immer wieder Anklagen gegen die katholische Reuelehre auf, selbst einzelne Aufstellungen von Dr. Göttler nehmen hier ihren Ursprung.

A.

3. Wir beginnen mit der Summa theologica. Nachdem der hl. Thomas in seiner Darstellung über das Bußsakrament, III q. 84 sqq. in einer ersten Quästion den sakramentalen Charakter der Bußinstitution nachgewiesen,[3] q. 84, geht er unmittelbar zur Bestimmung der Buße über, q. 85. Wie schon die Überschrift der Quästion andeutet, bespricht der Aquinate daselbst die Reue als Tugend, virtus. Diese Fixierung des status quaestionis ist von größter Bedeutung für die Untersuchung, weil damit nicht die Reue an sich, sondern in einem besonderen Verhältnis, im Zustande als

---

[1] Sess. 14 c. 3.

[2] Siehe Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1906. Bd. XX S. 436 ff.

[3] Wir machen noch einmal darauf aufmerksam (vgl. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 410 f.), daß der Aquinate in dieser Quästion das Dogma vom Sakramente der Buße als gegeben voraussetzt und, seiner theologischen Methode entsprechend, nur den Nachweis liefert, daß und inwiefern dabei die Bedingungen für den Bestand und das Wirken als Sakrament gegeben seien. Dies verkennt z. B. Buchberger, die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 9 ff. Vgl. auch 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 1.

virtus, betrachtet wird. Indes kommt bei dieser Untersuchung naturgemäß auch das absolute Wesen der Reue in Untersuchung.

Im ersten Artikel wird, wieder der theologischen Methode der Scholastik entsprechend, die paenitentia, Buße, deren hauptsächlichster Akt die Reue ist, als virtus nachgewiesen. Dies heißt m. a. W.: die im Beichtinstitute nach kirchlicher Lehre erforderliche Reue muß virtus sein. Inwiefern die Reue virtus sei, zeigt der Aquinate daran, daß sie der aristotelischen Definition der Tugend entspricht. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen dem bloßen bedauernden Empfinden über eine vollbrachte Sünde, wie z. B. Scham, Furcht vor Strafe usw., und dem Willensakt der Reue. Das erstere wäre eine bloße passio und könnte nicht als die erforderte Reue, um die es sich handelt, betrachtet werden, weil eben die Akte des Pönitenten die Materie des Sakramentes bilden, corp. art. und ad 1um.[1]

Die Reue als Willensakt setzt aber eigene Überlegung und freie Wahl voraus — secundum quod est in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione. Damit ist vorerst eine Grundbedingung für den Tugendcharakter der Reue gegeben.[2] Ein freier Akt ist jedoch nur tugendhaft, wenn er den objektiven Anforderungen der Vernunft entspricht — quae quidem (electio) si sit recta, necesse est, ut sit actus virtutis: dicitur enim in 2. Ethic. (cap. 6.) quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam. Nun ist es aber eine Forderung der gesunden Vernunft, daß einer das bedauere, was zu bedauern ist, und zwar auf jene Art und in jener Absicht, wie dies zu geschehen hat — pertinet autem ad rationem rectam, ut aliquis doleat, de quo dolendum est, et eo modo et fine, quo dolendum est. Das Prinzip ist in dieser allgemeinen Form wohl unanfechtbar. Nur trifft es auch zu in der Buße, um die es sich handelt, nämlich bei der zum Sakramente der Buße erforderlichen Reue — quod quidem observatur in paenitentia, de qua nunc loquimur. Denn der wirklich Reuige erweckt einen ordnungsgemäßen Schmerz über die begangenen Sünden, mit dem Willen, sie zu beseitigen — nam paenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Die nähere Ausführung unter-

[1] Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2; q. 6 ad 2um; a. 3 q. 1.
[2] Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2.

läßt der Aquinate an dieser Stelle, weil er später auf die einzelnen Eigenschaften der Reue zu sprechen kommt. Das Bild der Reue, die der Heilige im Auge hat, ist übrigens bereits deutlich genug. Denn, um rückwärts zu schließen, finden sich folgende Bestimmungen:

1. Das Objekt der Reue sind die begangenen Sünden, also nicht gegenwärtige (vgl. ad 2um), noch weniger zukünftige, welche schon durch den Vorsatz ausgeschlossen sind.

2. Das Wesen des Aktes ist der Schmerz darüber, d. h. ein Mißfallen und Abscheu oder eine Verwerfung der geschehenen Tat, dolor et displicentia seu reprobatio facti praeteriti, ad 3um.

3. Dieser Schmerz ist vernunftgemäß, wenn überhaupt die Sünde als Beleidigung Gottes und als strafbare Handlung beklagenswert ist, ad 3um. Denn wenn auch der Sündenfall selbst beschämenswert ist, so ist die Reue über die begangene Sünde doch lobenswert, da dadurch aus dem Sünder wieder ein Tugendhafter wird, ad 2um. (Siehe dazu Caietan.) Auch besteht die Reue nicht im Bestreben (conatus), die geschehene Tat materiell ungeschehen zu machen, was allerdings töricht wäre, sondern eben im Schmerz darüber, daß die Sünde geschehen sei, und im Willen, die Folgen dieser Tat zu beseitigen, nämlich die Beleidigung Gottes und die Strafbarkeit, was gewiß vernünftig ist, ad 2um und 3um.

4. Endlich entspricht dieser Reueschmerz auch den Anforderungen der Diskretion, insofern er nämlich frei von Übertreibung oder Unterbietung ist.[1]

Das bisher Gesagte gilt aber von der Reue an und für sich, d. h. von jeder wirklichen und genügenden Reue, weil diese Forderungen das Wesen der Reue bestimmen, somit noch absehen von der Unterscheidung in eine vollkommene und unvollkommene Reue.

B.

4. Der folgende zweite Artikel gibt, wie es der hl. Thomas liebt, nur eine genauere Bestimmung des ersten, resp. eine Erklärung desselben, so daß bereits im ersten Artikel die Frage im Prinzip erledigt wird, während die folgenden Artikel Konsequenzen behandeln. Eine erste solche Konsequenz ist die Erkenntnis, daß die paenitentia (Buße, Reue)

[1] Das Gleiche vertritt der Aquinate in 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 2: d. 17 q. 2 a. 2 q. 4; a. 3 q. 2.

eine eigene, spezielle, d. h. von anderen (als Habitus) spezifisch verschiedene Tugend sei.[1] Naturgemäß tritt bei der Untersuchung darüber der Charakter der Reue in noch schärferer Gestalt hervor. Der hl. Thomas setzt denn auch das spezifische Wesen der paenitentia in die Definition: operari ad destructionem peccati praeteriti inquantum est Dei offensa corp. art. Die Buße ist somit ein Wirken oder Mitwirken (cf. ad 2um), eine Tätigkeit des Menschen zur Tilgung (destructio) der Sünde, insofern diese eine Beleidigung Gottes ist. — Reue im eigentlichen und wahren Sinne ist somit nur jener Schmerz, der die begangene Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut und vermeiden, resp. auch sühnen will. — Gerade daraus leitet der Aquinate ab, daß die Buße ein besonderer Tugendakt sei, resp. sich in ihr ein besonderes lobenswertes Motiv finde.[2] — So unterscheidet sie sich von der Tugend der Liebe, die auch Mißfallen an der Sünde hegt, aber nach ihrem eigenen Wesen nur Mißfallen entwickelt (sola displicentia peccati praeteriti), während die Reue, wie gesagt, eine operatio ad destructionem peccati bedingt, ad 1um. Wäre die Reue, so fährt Thomas im dritten Artikel fort, nur ein Leid und Bedauern über die begangene Sünde, so würde die Tugend der Liebe genügen, weil aber der Reuige die Sünde als Beleidigung (Verletzung — offensa) Gottes bedauert, zugleich mit dem Vorsatze der Besserung und Genugtuung, so ist neben dem Akt der Liebe noch ein anderer Tugendakt und Tugendhabitus erfordert, eben die Tugend der Reue. (Vgl. auch q. 84. art. 5. ad 2um.) M. a. W. Das formelle Objekt der Reue und der Liebe sind verschieden, darum auch die ihnen entsprechenden Tugenden und Akte. Da wir auf das Verhältnis der Liebe zur Reue später zu sprechen kommen, begnügen wir uns einstweilen mit der Feststellung des Unterschiedes zwischen Reue (Buße) und Liebe. — Anderseits, so erläutert der englische Lehrer seine Gedanken, sind die begangenen Sünden wohl auch Objekte anderer Akte, aber nie unter

---

[1] Die Frage selbst, ob die paenitentia ein von anderen Tugenden spezifisch verschiedener Habitus sei, ist besonders seit Caietanus' Sondermeinung (h. l.) von den Theologen viel behandelt worden. Siehe Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, IV, 672 n. 543.

[2] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3. 4. 5. 6. Die Darstellung in der Summa ist zwar gedrängter, aber auch präziser; inhaltlich besteht kein Unterschied.

dem formellen Gesichtspunkte, daß sie durch den mit Gott zur Rechtfertigung mitwirkenden Akt des Menschen getilgt werden können und sollen — inquantum sunt emendabilia per actum hominis, cooperantis Deo ad suam iustificationem, ad 2um.[1] – Noch bemerkt er, daß die Reue nicht durch ihr bloßes Dasein die Sünde austreibe, also formell, wie etwa das Weiße als Form an die Stelle einer anderen Farbe tritt, also nicht einfach als ein der Sünde entgegengesetzter Akt oder Habitus, so daß die Reue innerlich die Sünde tilgen würde, sondern sie wirkt die Tilgung der Sünde (effective), freilich nicht als ob dies in der eigenen Macht des Menschen stünde, so daß er die Sünde ebenso durch die Reue tilgen könnte, wie er sie durch seinen Willen beging, sondern insofern die Sünde nachlaßbar (remissibile) ist durch die Gnade Gottes unter Mitwirkung des Menschen — paenitentia expellit peccatum effective inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante, ad 3um.[2] Die Buße ist somit ein eigenartiger Tugendakt mit einer besonderen Funktion. Ob sie nun nur mit anderen Tugendakten zugleich oder auch ohne diese eintreten könne, ist für unseren Zweck belanglos, denn auf jeden Fall stellt sie einen besonderen Akt neben oder ohne andere Akte vor.

C.

5. Der dritte Artikel gibt die Klassifizierung der Reue, und zwar wird sie als eine Spezialart der Tugend der Gerechtigkeit gegen Gott bestimmt. Die Buße soll nämlich die Sünde beheben. Dazu ist erfordert, daß das durch die Sünde Gott zugefügte Unrecht gesühnt werde. Das bloße Aufgeben der Sünde genügt darum nicht. Sühnung und Genugtuung fallen jedoch in das Gebiet der Gerechtigkeit, weshalb auch die Buße ein Akt der Tugend der Gerechtigkeit ist. Sie hat eben die Sünde als eine wiedergutzumachende Beleidigung Gottes, also die Verletzung des Rechtes Gottes, zum Gegenstande.[3] Dabei muß aber das Rechtsverhältnis des Menschen zu Gott inbetracht gezogen werden. Da nämlich der Mensch ganz unter Gott steht (sub potestate eius), somit alles, was der Mensch besitzt, bereits Gott

---

[1] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3 corp. et ad 1um — 3um.
[2] Vgl. 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3 ad 1um.
[3] 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 5. 6.

gehört, kann der Mensch niemals eine eigene und eigentliche Genugtuung leisten. Diese kann ihm nur von Gott selbst zur Verfügung gestellt werden. Der Mensch muß freilich tun, was er kann, doch genügt dies nicht schlechthin, sondern nur nach der Akzeptation Gottes, ad 2um.[1] In erster Linie muß daher der Sünder zu Gott seine Zuflucht nehmen — recurrere ad Deum (corp. art.) — und jene Mittel benützen, die Gott ihm zur Verfügung stellt, vor allem die fides passionis Christi per quam iustificamur a peccatis, ad 4um, d. h. alle jene Gnadenmittel, die uns kraft des Leidens und Sterbens Jesu Christi zur Tilgung unserer Sünden gegeben sind.

Dieses nun ist das Wesen der Reue an sich. Gehen wir nun über zur Unterscheidung der vollkommenen und unvollkommenen Reue, von attritio und contritio.

II. Die thomistische Unterscheidung von vollkommener und unvollkommener Reue.

6. Dr. Göttler vertritt mit aller Entschiedenheit die Behauptung, daß der hl. Thomas eine Unterscheidung von attritio und contritio nach Motiven nicht kenne. „Das spezifische Merkmal der Unterscheidung . . . bildet nämlich bei ihm das Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Attritio ist jegliche Reuegesinnung, welche nicht mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist, während jedweder Akt der Reue des Gerechtfertigten contritio heißt“ (S. 38). „Nirgend aber begegnet uns die Unterscheidung nach Motiven, nach welchen wir heutzutage attritio und contritio zu unterscheiden gewöhnt sind. — Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß Thomas diese Motive überhaupt nicht gekannt habe. Er kennt dieselben . . . Aber niemals, wie gesagt, werden attritio und contritio nach Motiven unterschieden; niemals kommt Thomas bei der sonst so eingehenden Darstellung des Rechtfertigungsprozesses auf die Bestimmung der dabei erforderlichen motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum nach ihren Motiven; niemals wird der Grad der mindestens erforderlichen Reue nach jenen sehr hohen Motiven normiert, wie sie die heutige Theologie für die sogleich rechtfertigende vollkommene Reue verlangt“ (S. 39). „Thomas

[1] l. c. q. 6.

hält eine solche genauere Bestimmung überhaupt nicht für möglich“ (a. a. O. Anm. 3).[1]

7. Leider wurde von verschiedenen Seiten gerade diese Anschauung von Dr. Göttler als interessantes Resultat hervorgehoben, obwohl es nur auf einer irrigen, resp. mangelhaften Interpretation der betreffenden Lehrpartien des hl. Thomas beruht. Daß der Aquinate attritio und contritio je nach dem Mangel oder dem Vorhandensein der Gnade unterscheidet, geben wir gerne zu, und wird sich gerade im Verlaufe unserer Untersuchung noch deutlicher zeigen. Allein wie verhält sich diese Unterscheidung nach dem Gnadenzustande zur Unterscheidung nach Motiven? Nach Dr. Göttler wären es zwei verschiedene. Demgegenüber behaupten wir, daß die Unterscheidung des hl. Thomas mit der modernen identisch ist und nur eine andere und zwar schärfere Form derselben darstellt.

8. Der hl. Thomas spricht seinen Gedanken in dreifacher Form aus, einmal, daß zur contritio die heiligmachende Gnade erfordert sei, dann daß der Akt der Kontrition von der Gnade informiert sein müsse, drittens daß die Liebe den Akt der Reue informiere. Was besagen nun diese Ausdrücke in der Terminologie des hl. Thomas? Besagt das etwa nur, daß das die Reue erweckende Subjekt im Stande der Gnade sein müsse? Dr. Göttler scheint den Heiligen in diesem Sinne zu interpretieren. Jedenfalls mit Unrecht, da damit noch keine Information gegeben wäre, die der hl. Thomas doch fordert. Die Information eines Aktes bedeutet und besagt immer ein inneres Verhältnis, nicht aber ein bloßes Zusammensein in demselben Subjekte.

9. Wie ist aber die Information zu denken? Das Nächstliegende wäre nach Art von Materie und Form, wie z. B. beim Menschen. Allein dann wäre die Gnade oder die Liebe konstitutives Prinzip, d. h. wesentlicher Bestandteil der Reue. Abgesehen davon, daß diese Art der Information bei einem vitalen Akte nicht möglich ist, würde dadurch der Reueakt als solcher entweder in einen Akt der Liebe oder in einen dritten, neuen Akt umgewandelt, wodurch die Reue als eigener Akt wegfallen würde. Nun haben wir überdies gesehen, daß nach dem hl. Thomas die

---

[1] Ebenso in „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1903 S. 210 ff.

Reue ein Akt besonderer Art ist, unterschieden von der Liebe, zur Gattung der Gerechtigkeit gehörend. So müssen wir vor allem daran festhalten, daß in der contritio zwei Akte erfordert sind, der Akt der Reue als solcher und der Akt der Liebe, resp. die beiden entsprechenden Tugenden. Diese beiden Akte müssen nun zueinander im Verhältnis der Information stehen. Damit stehen wir vor der seit Lombardus so viel behandelten Frage, wie die Liebe einen anderen Tugendakt informiere.

10. Denifle hat in seinem Quellenwerke zu „Luther und Luthertum“: die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und iustificatio (Mainz, Kirchheim) treffliche Specimina über die Entwicklung dieser Lehre gegeben. Der Lombarde hatte als erster den Ausdruck fides informis und fides formata caritate verwandt, ganz analog wie paenitentia informis und formata, also attritio und contritio. Die Lehre des Magisters bereitete nachher viel Schwierigkeiten.[1] Besonders zeigte sich ein Schwanken darin, ob die fides informis identisch sei mit der fides formata, resp. ob dieselbe fides informis in der Information bleibe oder aber eliminiert und ein anderer Habitus als Tugend an ihre Stelle trete. So schon der Lombarde.[2] Er selbst ließ die Sache unentschieden,[3] ebenso ein unbekannter Glossator des lombardischen Kommentars zum Römerbrief.[4] Dieser wie noch Guerricus de S. Quintino berichten über einen ganzen Wirrwar von Ansichten, daß nämlich der formierte und nicht informierte Glaube sich nur dem Grade (der Intensität) nach unterscheiden, oder daß beim Hinzutreten der fides formata die fides informis weiche, wie beim Hinzutreten eines stärkeren Lichtes das schwächere weiche, oder daß beim Wegfall der fides formata auch die fides informis weiche, aber Gott in seiner Freigebigkeit eine neue gebe, oder daß die fides informis nie eine formata werden könne, so wenig als aus Essig Wein werde, oder daß beide nebeneinander bestehen.[5] Alle diese Ansichten spielen auch in der Kontritionslehre eine Rolle. Indessen drang doch der richtige Gedanke bald durch, daß nämlich bei Hinzutritt der Gnade

[1] Siehe Denifle, die abendländischen Schriftausleger 80[4]. 165[2]
[2] A. a. O. S. 60.
[3] Ebenda.
[4] A. a. O. S. 99.
[5] A. a. O. S. 113. Vgl. II—II q. 4 a. 4.

der Habitus der fides informis bleibe und von der Liebe informiert, und so zur Tugend und zum rechtfertigenden Glauben erhoben werde.[1] Ausdrücklich wurde darum auch erklärt, daß die Liebe nicht zum Wesen und zur Konstituierung des Glaubens gehöre, sondern forma extrinseca desselben sei.[2] Das letztere ist auch ausgesprochene Lehre des hl. Thomas von Aquin.[3] War diese Lehre schon für die Erklärung der Rechtfertigung aus dem Glauben von eminenter Wichtigkeit,[4] so in gleichem Maße für die Bestimmung der Funktion der Reue im Rechtfertigungsprozeß, resp. im Bußsakrament. Nach der Feststellung, daß die Reue, analog wie der Glaube, ein eigenartiger Tugendhabitus oder -Akt ist, ergibt sich nun mit Leichtigkeit, wie die Liebe die Reue informiert.

11. Der hl. Thomas erklärt vor allem im Traktat über die Liebe, wie die Liebe Form anderer übernatürlicher Tugenden sei. Form wird hier nicht im ursprünglichen Sinn des Terminus, sondern in einem analogen (analogia proportionis) genommen. Wie nämlich die Wesensform die Materie zu einem bestimmten Sein determiniert und ihr dieses formell verleiht, so determiniert die Liebe den Akt anderer Tugenden zu einem neuen psychologischen und ethischen Sein. Die Liebe informiert den Akt einer anderen Tugend, indem sie diese einerseits zu ihrem Akte anregt, anderseits aber zugleich jene auf das ihr eigene Objekt und Ziel hindeutet. S. Th. II—II q. 23 a. 8; q. 4 a. 3; III q. 85 a. 2 ad 1um; Virt. q. 14 a. 5. De Caritate a. 3. Damit erhält ein von der Liebe angeregter Akt ein doppeltes formales Objekt, ein erstes, das seinem eigenen Wesen entspricht,[5] das andere, welches das eigene Objekt der Liebe bildet. Da das ethische Wesen eines Aktes vom Objekt, auf das er hingeordnet ist, bestimmt wird, so erhält der Akt einer Tugend durch die Unterordnung unter die Liebe außer seinem eigenen Wert noch den der Liebe.

12. Diese Lehre auf die Reue oder Buße anwendend,

[1] A. a. O. S. 138. 148. 164. 190. 261. 264. 282. Siehe unser Register zum zitierten Werk, Sachregister, VI B., 10. 11 und VI, c, b, 1.

[2] A. a. O. S. 138. 165. 165². 264.

[3] A. a. O. S. 138. cf. S. Th. II—II q. 4 a. 3. 4.

[4] Siehe noch Denifle, Luther und Luthertum I², 667 f.

[5] 4 d. 14 q. 1 a. 1 q. 3: nulla virtus recipit speciem ex hoc quod imperatur ab alia virtute: sicut nec actus caritatis, propter hoc quod a caritate imperatur, speciem recipit virtutis specialis.

erhalten wir folgendes Resultat: Der Akt einer vollkommenen Reue, als informiert von der Gnade oder, was konkret dasselbe besagt, von der Liebe, wird gesetzt von der Tugend der Reue (actus elicitus paenitentiae), als solcher ist er unmittelbar gegen die Sünde als offensa Dei gerichtet, hat also die zu tilgende Sünde zum formellen Objekt; dieser Akt wird aber gesetzt unter dem Einfluß und auf Anregung der Liebe (actus imperatus a caritate), dadurch wird er auch auf das eigene Objekt der Liebe hingeordnet, d. h. der Pänitent bereut die Sünde nicht mehr bloß als offensa Dei, als Verletzung der Gerechtigkeit, sondern auch um des Grundes der Liebe willen. Wir haben somit im Akt der Kontrition virtuell eine zweifache Verabscheuung der Sünde, einmal das bloße Mißfallen an der begangenen Sünde, dieses entspringt unmittelbar aus der Tugend der Liebe, geht aber in der Folge auf die Reue über; dann den Willen zur Tilgung der Sünde, und dieses erheischt die Tugend der Buße neben der Liebe, III q. 85 a. 2 ad 1um, a. 5. Beide Momente sind aber konkret im Akte der vollkommenen Reue vereinigt, infolgedessen der Akt der Reue aus Liebe zu Gott gegen die Sünde gerichtet ist. III q. 85 a. 6. Der Akt der vollkommenen Reue ist somit formell kein Akt der Liebe, aber er ist gegen die Sünde, die offensa Dei, gerichtet, nicht nur als Rechtsverletzung, mit dem Willen, diese wiedergutzumachen, sondern auch aus Liebe zu Gott, insofern er nämlich von der Liebe dazu bewogen ist, d. h. informiert. Man vergesse auch nie, daß, wenn auch verschiedene Tugenden und Akte erfordert und tätig sind, doch die eine Seele, resp. der eine Wille den Akt setzt.[1]

13. Die unvollkommene Reue ist somit nach dem hl. Thomas jene, die nicht von der Liebe angeregt und beeinflußt ist, welche die Sünde nur als Sünde, d. h. als offensa Dei, verabscheut und tilgen will; die vollkommene Reue aber jene, welche von der Liebe inspiriert ist und darum die Sünde aus Liebe zu Gott bereut.

14. Damit sind wir bei der Frage nach den Motiven angelangt, doch ist die Frage auch schon gelöst. Voll-

[1] Diesen Grundgedanken hat z. B. auch Gutberlet, Dogm. Theologie, X, 93 ff., gut entwickelt; nur möchten wir nicht, wie Gutberlet und andere, das Objekt der Liebe Formalobjekt der vollkommenen Reue nennen, sondern eben Motiv. Ebenso ist es nicht ganz richtig, daß die Liebe nicht zum Wesen der vollkommenen Reue gehöre, X, 91.

kommene Reue nennen wir ja allgemein jene, die, wie der hl. Thomas sagt, die Sünde schon um ihretwillen und nicht erst der Strafe wegen verabscheut, III q. 85 a. 5, oder deutlicher, jene Reue, welche gegen die Sünde aus Liebe zu Gott ist, l. c. a. 6. Diese Definition fällt offenbar inhaltlich mit der modernen zusammen, so daß die Anschauung Dr. Göttlers wohl mit Recht als nicht zutreffend bezeichnet werden kann.

15. In zweifacher Hinsicht gewinnt indes die Ausdrucksweise des hl. Thomas an Vorteil gegenüber der gegenwärtigen. In erster Linie tritt nämlich der Unterschied von Reue und Liebe klar zutage, was besonders für die Bestimmung der unvollkommenen Reue von Bedeutung ist. Diese ist nämlich die Reue an sich und aus dem ihr eigenen Objekt. Insofern ist sie relativ auch vollkommen. Unvollkommen muß sie genannt werden, weil ihr die Unterordnung unter die Liebe und damit die Hinordnung auf das formell letzte Ziel, Gott an sich, noch fehlt. Ein moralischer Akt kann aber nur durch die Hinordnung auf das letzte Ziel vollkommen werden. Auch ist der Wille, der noch nicht in der Liebe lebt, kein vollendetes Prinzip und Quell des moralischen Lebens.[1]

Anderseits wird durch die Ausdrucksweise des Aquinaten das eigentliche Motiv der vollkommenen Reue genauer bestimmt. Das Motiv der vollkommenen Reue fällt nämlich zusammen mit dem Objekt der theologischen Tugend der Liebe. Objekt, formales und primäres, ist Gott an sich, als das höchste und um seinetwillen über alles liebenswürdige Gut. Damit ist auch ein fester theologischer Standpunkt gewonnen für die Frage, welches Liebemotiv genügend sei zur Konstituierung der vollkommenen Reue. Diese Frage wird dadurch in die andere umgewandelt über das spezifische Objekt der göttlichen Liebe, wodurch die Antwort bedeutend erleichtert wird. Der hl. Thomas spricht sich für seine Person im Traktat über die Liebe klar genug aus. Wir brauchen indes schon deswegen nicht näher darauf einzugehen, weil die betreffende Kontroverse für unseren Zweck belanglos ist.[2]

[1] Vgl. 1. Kor. 13, 1 ff. und bei Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 138. 140.

[2] Das gleiche gilt von der von Ernst, die Notwendigkeit der guten Meinung, aufgeworfenen Frage über aktuelle und habituelle, ausdrückliche oder eingeschlossene Liebe. Für den Akt der Kontrition ist entschieden ein, wenn auch zeitlich vorausgehender, Akt der Liebe erfordert.

16. Aber auch die Motive der unvollkommenen Reue erscheinen dadurch in klarerem Lichte. Auch bei dieser müssen wir unterscheiden zwischen dem Objekt der Reue an sich und ihrem Motive. Das Objekt und die Natur der Reue selbst haben wir schon bestimmt. Die Motive der unvollkommenen Reue können nun so verschiedenartig sein, als es deren außer der Liebe gibt, z. B. die Gefahr der Strafe, also Furcht, die Häßlichkeit einer Sünde, z. B. der unreinen, also Scham, das Gefühl des Undanks, bis hinauf zum amor concupiscentiae nach Gott. Selbstverständlich können alle diese Regungen eintreten, ohne noch zur Reue zu führen. So kann die Furcht vor der Hölle sehr intensiv in einer Seele wirken, ohne sie indes zum Schmerz über die Sünde zu bewegen. Dann ist aber auch keine Reue, sondern nur Furcht vorhanden.[1] Wie oft finden wir ein Verlangen nach Gott und dem Himmel, das aber unwirksam bleibt und weder von der Sünde zurückhält, noch sich zur Reue über die begangenen Sünden entwickelt! Es bedarf eben immer noch eines Schrittes, um von der Furcht zur Reue, ebenso wie um von der bloßen Reue zur Liebesreue zu gelangen. Wir müssen daher Motiv und Reue genau auseinanderhalten.

So repräsentiert sich auch die Reue und Buße als wirklicher Mittelpunkt, als das Protoplasma der subjektiven Seite des Rechtfertigungsprozesses, alle Motive von der Furcht angefangen, bis hinauf zur Liebe haben die Aufgabe, die Reue zu entwickeln und zu vollenden.

17. Dies ist der Gedanke des Aquinaten in III q. 85 a. 5, wo er nach den Motiven der Reue fragt, eben jener Reue, die er in den vorhergehenden vier Artikeln nach ihrem Wesen bestimmt hatte. An der Spitze der Entwicklung steht die Gnade Gottes,[2] welche durch die verschiedenen Akte hindurch das Herz des Sünders zur vollkommenen Reue führt. Der erste Akt ist ein Akt des Glaubens, welcher dem Willen ein übernatürliches Motiv vorstellen muß,[3] der zweite ist ein Akt der knechtlichen Furcht,[4]

---

[1] Vgl. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur schol. Reuelehre. Katholik 1897, Bd. 15 S. 103 ff.

[2] Siehe unten n. 34 ff.

[3] 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 2.

[4] Über timor servilis und serviliter servilis s. Mausbach, a. a. O. S. 58 f. Über die Heilsamkeit der Furcht Gottes und ihre psychologische Notwendigkeit siehe Weiß, Lutherpsychologie S. 98 Anmerk 2.

d. h. die Furcht vor Strafe, wodurch der Sünder von der Sünde abgeschreckt wird, ein dritter die Hoffnung auf Verzeihung, ohne welche niemand ernstlich an die Beseitigung der Sünde (nicht nur Aufhören, sondern Tilgung) denken könnte, ein vierter Akt ist die Liebe, welche die Sünde nicht nur um der Strafe willen, sondern ihrer selbst wegen verabscheut, ein letzter Akt ist die kindliche Furcht, kraft welcher jemand aus Ehrfurcht gegen Gott freiwillig Gott Buße und Besserung anbietet. Alle diese Akte bilden die Motive und generativen Prinzipien zur Erweckung und Vollendung der Reue. So beantwortet Thomas die Frage, ob die Furcht das Prinzip und die Ursache der Reue sei,[1] sie ist also wohl Prinzip und Motiv der unvollkommenen Reue, nicht aber diese selbst.

18. Nur zwei Folgerungen müssen wir noch erwähnen. Die unvollkommene Reue kann erstens nie ein Habitus sein, sondern immer nur ein Akt, und dieser Akt einer unvollkommenen Reue kann zweitens nicht als derselbe (idem actus numero) ein Akt der vollkommenen Reue werden.

Diejenige unvollkommene Reue, resp. überhaupt die Reue, die bei der Rechtfertigung inbetracht kommt und auch bei der Konstituierung des Sakramentes, muß nach all dem Gesagten eine übernatürliche sein, wie denn auch der Aquinate die Tugend der paenitentia zu den eingegossenen, übernatürlichen Tugenden rechnet. Eine aus rein natürlichen Motiven hervorgehende Reue wäre nicht auf dem Glauben aufgebaut, der doch das Fundament der ganzen Rechtfertigung oder, wie Thomas sich ausdrückt, den ersten unerläßlichen Akt der Mitwirkung des sündhaften Subjekts bildet. Wäre nun die attritio ein Habitus oder ein aus einem Habitus hervorgehender Akt, so hätten wir einen übernatürlichen, eingegossenen Habitus vor und ohne die Gnade, resp. die Liebe. Dieses ist nun sowohl an sich als nach der Lehre des Aquinaten unmöglich, da alle übernatürlichen Habitus, Glaube und Hoffnung ausgenommen, eine Frucht und Beigabe der Gnade sind. 3 d. 33 q. 1 a. 2 q. 3. 4; I—II q. 43 a. 3; Verit. q. 1 a. 1. So kann die der Gnade vorausgehende attritio kein Tugendhabitus sein, sondern nur ein Akt, als dessen Prinzip darum die

[1] Die Interpretation von „principium" als „Anfang" ist durch den ganzen Artikel ausgeschlossen, wenn auch die Furcht am Anfang des Reueprozesses steht. Cf. 4 d. 14 q. 1 a. 2 q. 1—3.

zuvorkommende aktuelle Gnade fungiert. In diesem Sinne bestreitet der hl. Thomas, daß die attritio ein actus virtutis sei, nicht als ob sie kein ethisch guter Akt wäre, sondern weil ihr die letzte übernatürliche Vollkommenheit fehlt, nämlich die organische Verbindung mit der Liebe und Gnade und damit auch der Bestand als Tugendhabitus.[1] Vielmehr ist dieser Reueakt ein sittlich guter Akt, weswegen er auch zur vollkommenen Reue überleitet und grundlegend zur Rechtfertigung disponiert.[2]

19. Als eine zweite Folgerung aus der thomistischen Unterscheidung von attritio und contritio ergibt sich, daß eine attritio nie als ein und derselbe Akt contritio werden kann. Der Akt der contritio geht eben aus der Liebe hervor, als seinem bewegenden Prinzip, somit organisch und innerlich, die attritio aber aus anderen Motiven. Diese Unterschiede sind jedoch unvereinbar in einem und demselben Akte. 4 d. 15 q. 2 a. 1 q. 3. Der attritus wird deshalb nicht einfach dadurch contritus, weil ihm die heiligmachende Gnade eingegossen wird, wie Dr. Göttler aus seiner Voraussetzung folgert (S. 40), sondern die eingegossene Gnade wirkt unter Vermittlung der Liebe einen neuen Reueakt. Danach ist auch der Schlußsatz Dr. Göttlers zu korrigieren, wenn er sagt: „Eine wahre und aufrichtige conversio ad Deum und aversio a peccato, motus in Deum et in peccatum ohne peinliche Abwägung der Motive, ist nach dem Aquinaten genügend, wird (durch Hinzutritt der heiligmachenden Gnade) contritio.“ „Eine Verabscheuung der Sünde als einer separatio a fine (recedere a Deo tanquam ultimo fine) scheint zu genügen“ (S. 40, Text und Note 1). Der Autor faßt hier die Ausdrücke des englischen Lehrers in bloßer Allgemeinheit, während sie doch einen konkret bestimmten Sinn haben.

---

[1] Deswegen braucht die Reue keine bloße vorübergehende Stimmung zu sein, wie Harnack, resp. Bratke meint. Der Ausspruch, den Harnack (Dogmengeschichte III[3], 526) beim hl. Thomas (Suppl. q. 1 a. 2) heraushebt: attritio non est actus virtutis ut ab omnibus dicitur, steht, wie schon Mausbach (Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, Katholik 1897, Bd. 15 S. 55 [3]) bemerkt, in einer Objektion, nicht aber im Texte des Artikels. Jedenfalls soll damit nicht gesagt sein, daß die unvollkommene Reue „vor Gott nicht inbetracht kommt“, da sie ja schon eine Wirkung der Gnade ist, noch auch, daß sie nicht etwas innerlich Christliches sei. Vgl. Harnack a. a. O.

[2] Concil. Trid. sess. 14 c. 4; S. Th. III q. 85 a. 5 und die Antwort auf die oben zitierte Objektion Suppl. q. 1 a. 2 ad 2um.

Was der Heilige unter aversio a peccato versteht, haben wir oben bei der Untersuchung über das Wesen der Reue gesehen — es ist ein dolor de peccato tanquam offensa Dei, die conversio ad Deum aber ist nichts anderes als der Akt der mitwirkenden Liebe. Der Sünder muß also seine Vergehen aus vollkommener Liebe zu Gott bereuen — dann erst ist er nach dem hl. Thomas ein contritus.

Prof. Mausbach bezeichnet die Erwägungen, die zur eben behandelten Lehre führten, als rein formal, ja beinahe formalistisch,[1] wir sehen darin vielmehr ein tiefes Eingehen und Verständnis der Genesis und des Wesens der Reue.

20. Auch auf die Lehre von der fides formata und informis wirft diese Erkenntnis neues Licht. Da der Glaube ein Habitus ist, der vor und ohne die Gnade gegeben werden und bestehen kann, so kann auch und muß in der Folge der gleiche Habitus dem formierten und nicht formierten Glauben zugrunde liegen,[2] während anderseits nicht ein und derselbe Glaubensakt formiert und nicht formiert sein kann. Das gleiche wie vom Glauben gilt von der Tugend der Hoffnung,[3] während die übrigen eingegossenen Tugenden in gleicher Lage wie die Reue sind.

III. Die Reue als Sakrament (sakramentales Zeichen).

A.

21. Nachdem wir die Reue nach ihrem psychologischen und ethischen Wesen bestimmt haben, müssen wir ihre Funktion im Bußsakramente untersuchen. Hier drängt sich uns ein dreifacher Gesichtspunkt auf. Die Reue fungiert nämlich teils als Sakrament, d. h. als Bestandteil des sakramentalen Zeichens, teils als Wirkung des Sakramentes, teils als Disposition für die Wirkung des Sakramentes. Wir müssen darum vorerst diese verschiedenen Funktionen einzeln analysieren, um dann am Schlusse das Verhältnis der dreifachen Funktion zu erklären.

22. Die Reue ist ein konstitutiver, wesentlicher Bestandteil des Sakramentes und daher für das Zustandekommen, wie für die Wirksamkeit des Sakramentes schon in dieser

[1] A. a. O. S. 57 Note 5.
[2] I—II q. 4 a. 4.
[3] S. Th. I—II q. 17 a. 8.

Hinsicht unerläßlich. Näherhin wird die Reue mit der Beichte und Genugtuung als Materie des Sakramentes, die Absolution des Priesters als Form bezeichnet. Der Umstand, daß die Reue ein innerlicher und subjektiver Akt ist, verhinderte lange die ausgesprochene und konsequente Anerkennung. Bei den meisten anderen Sakramenten fungiert ein sinnenfälliges, außer und unabhängig vom Menschen bestehendes Objekt als Materie des Sakramentes. Zudem muß das sakramentale Zeichen etwas Sinnenfälliges sein. Indessen wurden diese beiden Bedenken vom Aquinaten leicht behoben. Die göttliche Anordnung nach der Lehre der Kirche vorausgesetzt, erklärt er, daß zu den körperlichen oder sinnenfälligen Dingen (Zeichen) auch die äußeren Handlungen des Menschen, die ja auch durch die Sinne wahrnehmbar sind, zählen. Daß bei dem Bußsakramente solche Handlungen von Gott als Materie gewählt wurden, begründet sich aus der Natur des Bußsakramentes, das eine der Mitwirkung des Empfängers entsprechende Gnade verleiht. So taugt gerade diese Mitwirkung am besten als proportioniertes Zeichen, III q. 83 a. 1 ad 1um. Auch kann die Reue ganz leicht außer ihrem inneren sittlichen Werte und Einfluß noch die Funktion des Zeichens ausüben, denn der reuige Sünder zeigt durch das, was er tut und sagt, daß er von der Sünde zurückgetreten sei. A. a. O. Text des Artikels. Dadurch wird auch der innere Akt Mitbestandteil des Sakramentes, weil er erst dem äußeren Akte seine wirkliche Signifikation gibt. Würde jemand nur äußerlich Reue heucheln, so wäre eben keine Reue gegeben und würde auch das Zeichen nicht wirklich gegeben sein. Wie das sinnenfällige Wasser in der Taufe kraft seiner geistigen, intentionellen Bezeichnung Sakrament ist, so umgekehrt der innere Akt der Reue durch seine sinnenfällige Äußerung. Wie dort das materielle Element Träger der geistigen Bedeutung ist, so ruht hier die Wahrheit des äußeren Aktes auf der Wirklichkeit der inneren Gesinnung. Die innere Reue wirkt somit mit zur Konstituierung des Sakramentes und ist folgerichtig selbst auch Sakrament, d. h. sakramentales Zeichen.

B.

23. Welche Reue ist jedoch genügend, um als sakramentales Zeichen zu fungieren? Die unvollkommene oder nur die vollkommene? Beide, oder besser gesagt, eben

die Reue selbst, wie wir sie als eine besondere Tugend, resp. als genau unterschiedenen Tugendakt kennen gelernt haben. Weder die Furcht noch die Liebe sind sakramentales Zeichen, sondern nur die Reue, aber auch jede wirkliche Reue. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß auch die unvollkommene Reue im wesentlichen als sakramentales Zeichen fungieren kann und darum zur Konstituierung des Sakramentes genügt. Es ist ja damit ein wahrer Reueakt gegeben, mit allem, was wesentlich dazu gehört,[1] wenn er auch noch durch die Liebe vervollkommnungsfähig ist.

Selbstverständlich genügt die contritio vollkommen, weil sie die allseitige Vollendung der Reue mit sich bringt, nämlich den eingegossenen Habitus und die Unterordnung unter die Liebe. Insofern ergibt sich auch für den Pänitenten die Pflicht, nach Kräften nach einer vollkommenen Reue zu streben, um — abgesehen von anderen Gründen — das Sakrament in möglichster Vollkommenheit zu setzen. Daher die ständige Forderung nach contritio. Anderseits erklärt sich auch schon vom Standpunkt des Sakramentes, daß endgültig immer eine vollkommene Reue erzielt werden muß, wenn auch bereits durch Mithilfe des Sakramentes, das aber auch ebendeswegen bereits mit der attritio als gegeben vorausgesetzt werden muß.

Daß auch die unvollkommene Reue zur Konstituierung und damit zur objektiven Wirksamkeit des Sakramentes genügt, hat der Aquinate zu allen Zeiten festgehalten und zwar mit der beständigen Begründung, daß das Sakrament die Gnade verleiht, diese also nicht voraussetzt. Regelmäßig wird das Bußsakrament mit der Taufe verglichen, zu deren gültigem Empfange und Wirksamkeit doch der Gnadenzustand nicht erfordert ist. So 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1; 4 d. 18 q. 1 a. 3. q. 1: si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret; ebenso 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3. In 4 d. 17 q. 3 a. 4 q. 1 anerkennt der englische Lehrer die Möglichkeit einer confessio informis, d. h. der Beicht, die nicht im Zustande der Gnade geschieht. Wenn er dazu beifügt, daß der Pänitent in diesem Falle die Frucht der Absolution nicht empfange, so darf man nur den Aus-

[1] Siehe oben unter I.

spruch im strengen Sinne fassen, und er versteht sich von selbst, daß nämlich beim Zustande der bloßen attritio, d. h. wenn sie auch in der Beicht und Absolution bleibt und nicht zur contritio erhoben wird, die Gnade und Sündennachlassung nicht eintritt. Der Heilige scheint übrigens sogar überhaupt an den Mangel der Reue, auch der unvollkommenen, zu denken, weil er von einer fictio spricht, von der in der Beicht das gleiche gelte wie bei den anderen Sakramenten. Die fictio ist hier wohl nicht nur der Mangel einer vollkommenen Reue, sondern überhaupt die Abwesenheit des guten Willens, speziell des guten Vorsatzes, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, wenn auch in etwas anderem Zusammenhange, nämlich daß die confessio immerhin eine sakramentale sei und daher zum sigillum verpflichte, quamvis ille, qui confitetur, emendationem non proponat. 4 d. 21 q. 3 a. 1 q. 1 ad 1um. Die Ansicht, daß eine solche Beicht nicht wiederholt werden müsse, ist heute natürlich unhaltbar. Leider konnte Thomas diesen Teil in der Summa nicht mehr behandeln.[1] Klar und entschieden lehrt der Aquinate das Genügen der unvollkommenen Reue zur Erlangung der Gnade durch das Sakrament in Contra gentiles lib. 4 cap. 72; in Matth. c. 16 und im Quodlibet de forma absolutionis.

24. Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich aus der angedeuteten Lehre, die wir vorweg behandeln wollen. Wenn nämlich die Reue beim Empfange der Absolution eine unvollkommene war, so ist der Akt, der als Wirkung des Sakramentes erfolgt, ein neuer, numerisch verschiedener, weil er sein Prinzip (causa et ratio) in der Gnade hat und aus der Liebe hervorgeht. (Siehe unten Abt. IV.) Wie kann nun dieser neue Akt, der bereits Wirkung des Sakramentes ist, Teil ebendesselben Sakramentes werden? Diese Schwierigkeit findet jedoch ihre Lösung darin, daß die Sakramente nicht sukzessiv wirken, sondern in instanti; in jenem Momente nämlich, da sie vollendet sind, tritt auch ihre Wirkung ein, also in unserem Falle Gnade, Reue und Sündennachlassung, die ebenfalls gleichzeitig sind. In diesem Terminus der Sakramentsspendung existieren also Sakrament und Wirkung zugleich. (Vgl. III q. 85 a. 5, I—II q. 113 a. 7.) In diesem Augenblicke repräsentiert das äußere Zeichen nicht mehr (nur) die unvollkommene

[1] Dieses zu den Ausführungen Dr. Göttlers a. a. O. S. 21. ff.

Reue, sondern (auch) die vollkommene, diese ist dadurch Bestandteil des Sakramentums und nimmt teil an der sakramentalen Wirksamkeit.

25. Da nach dem hl. Thomas im gültigen und wirklichen Sakramentsempfang die attritio immer zur contritio erhoben wird, kann der Aquinate die unvollkommene Reue nur als Anfangs- und Durchgangsstadium betrachten. Suppl. q. 1 a. 2. Wohl genügt sie zur ersten effektiven Konstituierung des Sakramentes, aber sie wird selbst durch das Sakrament vollendet und ist auch zum vollen Eintritt der sakramentalen Wirkung erfordert. Der hl. Thomas zählt darum nicht zu den sog. „Kontritionisten". Die vollkommene Reue ist nicht zur Wirklichkeit und Wirksamkeit des Sakramentes erfordert, sondern kann im Gegenteil als dessen Wirkung eintreten.

Diese Unterscheidung übersehen die Gegner der Attritionslehre, obwohl es doch klar ist, daß andere Forderungen für die Konstituierung eines Sakramentes und andere für die subjektive Mitwirkung in der endgültigen Rechtfertigung zu stellen sind; für das erste genügt die attritio, für letztere ist nach Thomas (als Wirkung des Sakramentes) contritio erfordert.

C.

26. Damit sind wir bei der Funktion der Reue als Sakrament angelangt. Da die Reue nur als ein Bestandteil des sakramentalen Zeichens fungiert, kommt hier auch nur die Signifikation des ganzen Sakramentes inbetracht. Dr. Göttler vertritt nun den Standpunkt, daß das Bußsakrament unmittelbar nur die vollkommene Reue bezeichne und diese erst die letzte Wirkung, die Sündennachlassung. (A. a. O. S. 12.) Er stützt sich dabei besonders auf das ad 3um von III q. 84 a. 1. Dort sagt Thomas, daß die äußeren Akte die Ursache der „inneren Reue" seien, beides zusammen aber „quodammodo" die Ursache der Sündennachlassung. Die Grundlage für diese Anschauung bildet die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente.[1] Während bei anderen Sakramenten diese unmittelbar nur den Charakter oder einen ornatus als Disposition zum Empfang der res ultima wirken, so soll das

[1] Siehe unsere Darstellung im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 414. 432.

Bußsakrament unmittelbar nur die contritio bezeichnen und bewirken. Diese erst soll dann nach göttlicher Anordnung die Gnade und Sündenvergebung nach sich ziehen.

27. Allein auch hier kann die Deutung Dr. Göttlers bezüglich der Lehre des Aquinaten unseres Erachtens nicht standhalten. Wir haben bereits früher in der oben erwähnten Abhandlung den Beweis erbracht, daß die Sakramente selbst und nicht erst das res et sacramentum die Gnade als res ultima bewirken, daraus ergibt sich schon zum voraus, daß sie auch selbst, als sacramentum tantum, die Gnade bezeichnen.

28. Übrigens läßt uns der Heilige bezüglich seiner allgemeinen Lehre nicht im Zweifel. In III q. 60 a. 2 bestimmt der Aquinate die spezifische Unterscheidung der Sakramente von Zeichen anderer Art dahin, daß die Sakramente Zeichen der die Menschen heiligenden Gnade seien[1]: ut sc. proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines.[2] Im ad 1um desselben Artikels gibt er zu, daß die res sensibiles zwar alle die heiligen Eigenschaften Gottes repräsentieren, aber nicht Sakramente genannt werden können, weil sie Gottes Eigenschaften nicht vorstellen, inquantum nos per ea sanctificamur. Auch die Heiligkeit Christi, die zwar von den Sakramenten mitbezeichnet wird, kommt nur insofern inbetracht, als wir durch dieselbe geheiligt werden, ad 2um. Ausdrücklich bemerkt er, daß nicht einmal eine dispositio ad gratiam der eigentliche Inhalt der Signifikation eines Sakramentes sein könne, sondern Sakramente sind nur jene Zeichen, quae significant perfectionem sanctitatis humanae, ad 3um. Nicht weniger deutlich spricht der folgende a. 3. Auf die Anwendung auf die einzelnen Sakramente können wir nur verweisen.[3]

---

[1] Man könnte einwenden, daß im Terminus „Sakrament" auch das „res et sacramentum" eingeschlossen sei, daß sich also aus diesen und ähnlichen Stellen nichts folgern lasse. Indes ist dies nicht richtig, da an den zu nennenden Stellen der hl. Thomas nur vom Sakramente selbst, also vom sacramentum tantum spricht. Dann aber ist das res et sacramentum als Sakrament kein neben oder unabhängig vom sacramentum tantum bestehendes Sakrament. Siehe unten n. 40 ff.

[2] Reinhold, die Streitfrage über die Wirksamkeit der Sakramente, S. 16, hebt hervor, daß Thomas durch das inquantum etc. die frühere Definition ergänzte.

[3] Siehe III q. 68 a. 10; q. 69 a. 4 ad 1um; q. 72 a. 2. 4; q. 79 a. 1.

29. Die Begründung von Dr. Göttler aus III q. 84 a. 1 ad 3um findet ihre Widerlegung in ebendemselben Artikel durch die eigenen Worte des hl. Thomas, so daß wir sehr erstaunt sind, daß dies Dr. Göttler entgangen sein soll. Thomas sagt im Text des Artikels: peccator paenitens per ea quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa paenitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Damit erklärt auch der Aquinate den sakramentalen Charakter des Bußinstitutes. Die Erklärung des ad tertium ist einfach dadurch gegeben, daß die innere Buße, die auch Dr. Göttler der contritio gleichsetzt, einerseits Wirkung der Gnade ist und somit res sacramenti (siehe unten Abschnitt III), anderseits aber auch als solche Mitbestandteil des Sakramentes wird, und sonach an der Signifikatien und Wirksamkeit des Sakramentes teilnimmt. Somit muß S. Thomas sagen, daß das äußere Sakrament, d. h. die äußeren Akte mitsamt der inneren Reue (contritio) die Ursache der res ultima, der Sündenvergebung seien. (Vgl. oben n. 21.)

30. Dr. Göttler weist auf L. Billot hin, der als Grundthese über die Wirksamkeit der Sakramente den Satz aufstellt, daß die Sakramente unmittelbar nur das res et sacramentum bezeichnen und bewirken.[1] Wir haben Billots Theorie schon anderwärts beurteilt,[2] hier kann nur seine Darstellung bezüglich des Bußsakramentes inbetracht kommen. Nach Billot bezeichnet und verleiht das sakramentale Zeichen nur einen titulus exigitivus zur Erlangung der Gnade und zur Sündennachlassung. Als Grund wird angeführt, daß die Absolution per modum iudicii erteilt werde, ein richterliches Urteil aber unmittelbar nur ein Recht begründe — ius dicere — ius facere, nie aber in actu secundo die Befreiung bezeichne, resp. bewirke. A. a. O. II², 44. Trifft es indes wohl zu, daß der Freispruch des Richters oder der Gnadenakt des Kaisers nicht die Freiheit selbst gibt, sondern nur ein Recht auf die Freiheit? Verwechselt Billot nicht die rechtskräftige Freiheit mit dem Recht auf äußere Freiheit, die dem Begnadigten erst muß zuteil werden? Wenn auch die Absolution per modum iudicii gegeben wird, so ist sie doch ein iudicium absolutionis a peccato, d. h. des Sündennachlasses.

[1] De Ecclesiae Sacramentis I², 95 sq.

[2] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XX S. 432 ff.

Wie kann da der Autor behaupten, daß die Absolution nur ein Anrecht, nur einen juridischen Titel auf die Nachlassung der Sünde bezeichne und bewirke, nicht aber die Nachlassung selbst? A. a. O. II², 45. Wir glauben denn doch richtiger zu denken, wenn wir festhalten, daß der Empfang des Sakramentes, resp. der Absolution ein Recht auf die Sündennachlassung mitbedinge.

Nicht mehr beweist der weitere Grund: der richterliche Urteilsspruch verlangt eine moralische Gewißheit über das meritum der causa; die innere Reue des Pänitenten ist aber nicht mit Sicherheit feststellbar, während doch der absolvierende Priester die Lossprechung absolut erteilt. Also kann die unmittelbare Wirkung der Absolutionsformel nicht die Sündennachlassung in actu secundo sein. A. a. O. II², 45 sq. Das Argument beweist schon deshalb nichts, weil ja der Priester immerhin eine moralische Gewißheit über die erforderliche Disposition des Pänitenten sich verschaffen muß. Der Hauptfehler des Beweises liegt aber darin, daß dabei nicht beachtet wird, wie das Sakrament nur von seiner Seite unfehlbar wirkt, von seiten des Subjektes aber in seiner Wirksamkeit gehindert werden kann. Überhaupt ist die Grundanschauung Billots, als ob alle Akte, die beim Bußsakramente konkurrieren, nur die innere Buße bezeichneten, schon deshalb irrig, weil diese doch ein Mitbestandteil des Zeichens selbst ist, also selbst mitbezeichnet.

31. Die Anschauung von L. Billot wäre nur haltbar in der alten Voraussetzung, daß die Reue nicht Materie des Sakramentes der Buße sei. Nachdem der hl. Thomas schon in den Sentenzen die Reue und Beicht samt Genugtuung als Materie des Sakramentes anerkannte, so war es ihm trotz der Theorie von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente nicht möglich, die Reue schlechthin (auch als contritio) als einzige unmittelbare Bezeichnung und Wirkung des Sakramentes hinzustellen. Daher die Schwierigkeiten, wie sie auch Dr. Göttler richtig empfunden und scharf genug hervorgehoben hat. A. a. O. S. 25 ff. In der Summa tritt uns dagegen eine abgeklärtere Anschauung, vor allem infolge des Wegfalls der Lehre von der rein dispositiven Wirksamkeit entgegen: das aus den Akten des Pänitenten und des Priesters konstituierte Sakrament bezeichnet auch die Sündennachlassung und damit die heiligmachende Gnade.

Man könnte einwenden, daß immerhin sowohl nach der Darstellung der Sentenzen, 4 d. 22 q. 2 a. 1, als der Summa, III q. 84 a. 1 ad 3um die äußeren Akte unmittelbar die paenitentia interior und mit dieser die Sündennachlassung bewirken, also auch bezeichnen. Wir kommen darauf in n. 44 eingehender zu sprechen, einstweilen genügt es, darauf hinzuweisen, daß die contritio die Gnade und Liebe als ihre Ursache voraussetzen. Wenn also das äußere Sakrament die vollkommene Reue bezeichnet, bezeichnet es auch die Gnade. Siehe unten Abt. V. Da besonders durch die Absolution das Bußsakrament das sündentilgende Gnadenwirken Gottes versinnbildet, resp. die Sündennachlassung, so bezeichnet das Sakrament alles, was mit dieser im Zusammenhang steht, also Gnadeneingießung, Erweckung vollkommener Reue und Sündentilgung. Wenn aber die vollkommene Reue dem Sakramentsempfang schon vorangeht, besteht ohnehin keine Schwierigkeit.

D.

32. Als Bestandteil des Sakramentes nimmt die Reue auch Anteil an der Kraft, d. h. der sündentilgenden Wirksamkeit des Sakramentes. Diese Funktion kommt ihr nicht aus eigener Kraft zu, sondern inkraft der Einsetzung resp. Erhebung zum Sakrament, und kraft der Verdienste des Leidens und Sterbens Jesu Christi, das uns durch die Sakramente zugewendet und vermittelt wird. Das Sakrament wird dadurch zum Werkzeug des Gnadenwirkens Gottes, doch so, daß das Sakrament selbst unmittelbar, vermittelst einer realen, ihm von Gott durch Christus mitgeteilten Kraft, die Gnade in der Seele wirkt und dadurch die Sünde tilgt.[1]

33. Die Gegner der Attritionslehre (wenigstens von protestantischer Seite) übersehen auch dies. Nach ihren Worten zu schließen, hätte es den Anschein, als ob die attritio aus eigener Kraft Gnade und Verzeihung erwirkte. Nun ist sie aber als Sakrament nur Zeichen und instrumentaler Träger der gnadenwirkenden und sündentilgenden Kraft Gottes. Wenn ein bloßer Körper, wie z. B. das Wasser in der Taufe, Instrument und Zeichen der Gnade sein kann, warum denn nicht ein Akt von der sittlichen Höhe der Attrition? Nachdem Gott auch die unvollkommene

[1] Siehe darüber unsere Ausführungen über „die Wirksamkeit der Sakramente" a. a. O. Bd. XX S. 426 ff., besonders S. 442 ff.

Reue zum sakramentalen Zeichen erhob, so heißt es wirklich Gottes Herablassung zu uns armen Sündern mit Undank und Schmähung lohnen, wenn man darin ein unsittliches Prinzip erblicken will.[1]

34. Dies ist der erste Zusammenhang von Reue und Bußsakrament, daß nämlich die Reue ein mitkonstituierendes Prinzip des Sakramentes ist und damit teilnimmt an dessen sakramentaler Signifikation und Wirksamkeit.[2] In dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser, kommt sowohl die unvollkommene als vollkommene Reue inbetracht. Es wäre aber ein ebenso arger als willkürlicher Fehlschluß, damit einfach den Prozeß der Rechtfertigung in mechanischer Weise abgetan zu wähnen, vielmehr beginnt nun erst die eigentliche Rechtfertigung als Wirkung des Sakramentes. Diese analysiert zu haben, ist auch ein zweites, noch größeres Verdienst des hl. Thomas, das wir nun zu untersuchen haben.

IV. Die vollkommene Reue als Wirkung des Sakramentes.

(Res Sacramenti.)

35. Nach dem hl. Thomas ist unzweifelhaft die contritio eine Wirkung des Bußsakramentes, wenn dieses nämlich mit bloßer attritio empfangen wird. Hierin stimmt auch Dr. Göttler bei. Nur glaubt er, daß nach dem hl. Thomas das Sakrament unmittelbar nur die contritio, nicht aber

---

[1] Siehe unten unter Harnack.

[2] Wie scharf der hl. Thomas zwischen der Wirksamkeit der Reue (selbst als virtus und contritio) unterscheidet, zeigt gerade III q. 86 a. 6. Nachdem er die Wirkungen des Bußsakramentes behandelt, fragt er, ob diese Wirkungen der Reue als Tugend oder als Sakrament zuzuschreiben seien. Die Antwort lautet mit folgender Unterscheidung: paenitentia est virtus secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum: actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae: ex utroque enim est unum sacramentum. Unde . . . remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quarum parte habetur quod est formale in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem paenitentiae: tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves paenitentiae: et sic patet, quod remissio culpae est effectus paenitentiae, secundum quod est virtus, principaliter tamen secundum quod est sacramentum. Im ad 1um erklärt er denn auch schlechthin die contritio oder die virtus paenitentiae als Wirkung des Sakramentes, worüber im folgenden Abschnitt.

Gnade und Sündennachlaß bewirke. Wir müssen also auch hier die zwei Fragen auseinanderhalten, nämlich wie das Sakrament die contritio bewirkt und welche Stellung diese einnimmt zum Gesamtwirken des Sakramentes. Wie bewirkt das Sakrament der Buße die Kontrition?

36. Die Lösung dieser Frage ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen der vollkommenen Reue. Wie wir oben sahen, gehört zur vollkommenen Reue, daß sie aus der Liebe, resp. der Gnade hervorgehe, überdies setzt sie den eingegossenen Tugendhabitus der Reue oder Buße voraus. Zur vollkommenen Reue ist somit irgendwie das Mitwirken und damit das Vorhandensein der heiligmachenden Gnade mit der Tugend der göttlichen Liebe erfordert.

Demgemäß ist es ein evidenter Widerspruch mit Dr. Göttlers Anschauung, daß das Sakrament als solches wohl die vollkommene Reue bewirke, nicht aber die Gnade. Erklärt kann diese Anschauung von Dr. Göttler einigermaßen nur dadurch werden, daß jener das Verhältnis von Gnade und Reue rein äußerlich, nach Art einer Nebeneinanderstellung aufzufassen scheint. Dies ist jedoch irrig. Allein selbst unter dieser Voraussetzung wäre die contritio nur dann Wirkung des Sakramentes, wenn dieses zur attritio die Gnade hinzufügte und so aus dem attritus einen contritus machte.

Indes ist die Lehre des Aquinaten zu klar, als daß sie in diesem Sinne gedeutet werden könnte. Zur contritio ist die Gnade als informierendes, bewegendes und erhebendes Prinzip notwendig. Infolgedessen muß das Sakrament vorerst die Gnade spenden, damit diese den Akt der attritio vollende und einen Akt der contritio veranlasse.

37. Übrigens hat der Aquinate dies in klarster Weise selbst ausgesprochen. In der qu. 86 der III P. bespricht er die Wirkungen des Bußsakramentes, nachdem er in der qu. 85 die Buße als Tugend abgehandelt hatte. Da wird nun die Sündennachlassung ausdrücklich als Wirkung des Sakramentes und zwar des ganzen Sakramentes, als eines Sakramentes, bezeichnet, nicht aber etwa nur als Folge der contritio.[1] Die Mitwirkung der Reue wird wohl an-

[1] Eine Handhabe für die Deutung Dr. Göttlers könnte die Formulierung der Objektionen bieten. Allein nur scheinbar, da der Heilige offenkundig eine Mittelstellung zwischen den beiden Gedankenreihen einnimmt durch seine Antwort: Die paenitentia als Tugend wirkt materialiter (dispositiv) zur Sündentilgung mit, als Sakrament aber effektiv.

erkannt, aber energisch betont, daß sie eine Wirkung nicht nur des Sakramentes sei, sondern eine Wirkung der vom Sakramente gespendeten Gnade. Im ad 1um erklärt dann Thomas, daß die ganze iustificatio impii ein Werk der gratia operans sei, d. h. der vom Sakramente gratis gespendeten Gnade. In der iustificatio hätten wir aber verschiedene Wirkungen der zuvorkommenden Gnade zu unterscheiden, nämlich nicht nur die Eingießung der Gnade und die Nachlassung der Schuld, sondern auch einen Akt des formierten Glaubens (motus liberi arbitrii in Deum qui est actus fidei formatae) und ein Akt der Reue (motus liberi arbitrii in peccatum qui est actus paenitentiae). Zu allem Überfluß fügt er noch bei: hi tamen actus humani sunt ibi, ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione peccati. Als Folge ergibt sich: unde remissio culpae non fit sine actu paenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis. Damit ist klar die contritio als Wirkung des Sakramentes, mittels der Gnade desselben festgestellt.[1] Auf den (3.) Einwand, daß zwar ohne das Sakrament, aber nie ohne contritio eine Sündennachlassung erfolgen könne, antwortet der Aquinate, daß der „actus paenitentiae virtutis habet, quod sine eo non possit fieri remissio culpae, inquantum est inseparabilis effectus gratiae, per quam principaliter culpa remittitur. Ad id quod in contrarium etc. Hier wird auch die ohne wirklichen Sakramentsempfang erweckte Reue als Wirkung der Gnade bezeichnet. Zwei Resultate ergeben sich daraus für die Lehre des Aquinaten: 1. Die contritio ist eine Wirkung des Sakramentes, als Folge der vom Sakramente gespendeten Gnade, als ein Teil dieser Gnadenwirkungen, m. a. W., das Sakrament der Buße wirkt Reue, Liebe und Gnade als die notwendigen Voraussetzungen der Sündentilgung. Nicht aber bewirkt das Sakrament unmittelbar nur die Reue in der Art, daß diese dann die Gnade nach sich zöge. 2. Die Reue ist ein notwendiger

[1] Die Stelle lautet: effectus gratiae operantis est iustificatio impii .. in qua non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus paenitentiae: hi tamen actus humani sunt ibi, ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu paenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis. III q. 86 a. 6 ad 1um. Ebendort, ad id quod in contrarium: actus paenitentiae virtutis est inseparabilis effectus gratiae.

Faktor im endgültigen Rechtfertigungsprozeß, auch als Tugend, worüber unten.

38. Ein gleiches findet sich im a. 6 der 85 q. Die Frage lautet hier: Ob die paenitentia die erste Tugend sei. Die Antwort sagt: Als Tugendhabitus ist die Reue zugleich mit allen eingegossenen Tugenden, Glaube und Hoffnung als solche ausgenommen. Als Akt ist die contritio gleichzeitig (simul tempore) mit dem Akt der Liebe und des formierten Glaubens, nach der Ordnung der Natur (der natürlichen Reihenfolge) geht der Akt der Liebe dem Akt der Reue voraus — nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Auch hier wird der Akt der Reue als abhängig vom Akt der Liebe, resp. von der Liebe dargestellt, also auch abhängig von der Gnade, somit als durch die Gnade vermittelte Wirkung des Sakramentes, statt umgekehrt.[1]

39. Diese Lehre von der contritio als Gnadenwirkung des Sakramentes findet ihre weitere Bestätigung, resp. Begründung in der allgemeinen Rechtfertigungslehre des Aquinaten, wie er denn auch in der zuletzt angezogenen Stelle auf seine Gnadenlehre verweist. Die allgemeine Rechtfertigungslehre kann durch die Sakramente nicht umgestoßen werden. Diese haben nämlich als werkzeugliche Ursachen der Gnade nur die Aufgabe, die zur Rechtfertigung notwendige Gnade den Menschen zu vermitteln. Darum müssen auch beim Sakramentsempfang alle Gesetze und Bedingungen der Rechtfertigung gewahrt bleiben. Dr. Göttler betont dies mit Recht auch als Lehre des Aquinaten. So können wir denn nicht erstaunt sein, die gleichen Gedanken über die contritio auch in der Gnadenlehre vorzufinden, Gedanken, die sich in zwei Sätze fassen lassen, erstens die Reue ist die unerläßliche subjektive Voraussetzung (conditio und dispositio) zur definitiven

[1] In iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus paenitentiae: horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur paenitentia non est prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturae; quia secundum ordinem naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae, sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine quantum ad eius actum qui primus occurrit in iustificatione impii.

Rechtfertigung, zweitens der Akt der Reue ist bereits eine Wirkung der Gnade. I–II q. 113 a. 5–8. Für unsere Frage kommt vor allem a. 8 inbetracht. Nachdem im a. 5 erklärt wurde, daß zur Rechtfertigung ein Reueakt erfordert sei, wie in den vorhergehenden Artikeln die Notwendigkeit der Gnadeneingießung, des Glaubensaktes usw. betont worden war, so fragt nun der Aquinate, ob die Eingießung der Gnade unter allen Erfordernissen zur Rechtfertigung der natürlichen Ordnung gemäß nach das erste sei. Er antwortet mit einem einfachen: Ja. Seine Lösung lautet: Praedicta quattuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. Er begründet dies einerseits aus der Natur eines motus, d. h. der aktiven Rechtfertigung von seiten Gottes. Bei jedem motus haben wir zuerst die motio ipsius moventis; dann die Disposition des Subjektes oder den motus ipsius mobilis, d. h. die Umwandlung des Subjektes, zuletzt aber das Resultat, d. h. den terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Im Rechtfertigungsprozeß ist die Gnadeneingießung die motio Dei moventis, die Umwandlung des Subjektes ist ein doppelter Akt der Freiheit, das Resultat die Sündennachlassung. Darum ist auch in der Rechtfertigung die Eingießung der Gnade das erste, das zweite der motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum (Glaube, Liebe, Reue); der Reueakt (motus liberi arbitrii in peccatum) setzt den formierten Glaubensakt als causa und ratio voraus — propter hoc enim ille qui iustificatur detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum (qui est actus fidei formatae III q. 86 a. 6 ad 1um) praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius. A. a. O. Auch hier erklärt der Aquinate wohl deutlich genug, daß die contritio eine Frucht des Sakramentes, eine Wirkung der Gnade ist.

40. Noch in einer anderen Beziehung ist die Reue Wirkung der Gnade, nämlich als Frucht der mit der heiligmachenden Gnade verliehenen aktuellen und sakramentalen Beistandsgnade. Nach dem hl. Thomas, III q. 62 a. 2, unterscheidet sich die gratia sacramentalis, d. h. die vom Sakramente gespendete Gnade von der heiligmachenden

dadurch, daß sie zur Gnade im gewöhnlichen Sinne und zu den eingegossenen Tugendhabitus und den Gaben des Hl. Geistes noch ein quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem hinzufügt. Dieses quoddam divinum auxilium bezeichnet beim Aquinaten regelmäßig eine gratia actualis. Nun wird diese Gnadenhilfe gewiß nicht erst nach dem abgeschlossenen Sakramentsempfang eintreten, sondern soweit es sich überhaupt um die Erreichung des Zweckes des Sakramentes handelt (ad consequendum sacramenti finem). Der Zweck des Bußsakramentes, die endgültige Erlangung der Gnade und der Sündennachlassung verlangt aber einen Akt vollkommener Reue und damit eine aktuelle Gnade. Soll also das Sakrament seinen Zweck erreichen, so muß es als Ausfluß der von ihm gespendeten heiligmachenden Gnade auch eine aktuelle Sakramentsgnade zur Erweckung der Reue mitteilen.[1]

Damit steht im Einklang, daß der hl. Thomas den actus paenitentiae und fidei formatae stets als motus bezeichnet, z. B. III q. 85 a. 5. 6; q. 86 a. 6 ad 1um; I–II q. 113 a. 8. Dieses bedeutet in der Terminologie des Aquinaten immer den Effekt einer gratia actualis. Vgl. z. B. I–II q. 109 a. 1. 2.

Dr. Göttler[2] beanstandet die Forderung nach einem mit der Eingießung der Gnade Hand in Hand gehenden besonderen göttlichen Beistand, indem er meint, daß ein und dieselbe Gnade als gratia operans und cooperans sich betätige. Dies ist zwar richtig, aber für die Frage belanglos. Die Frage lautet dahin, ob neben der heiligmachenden (habituellen) Gnade noch eine aktuelle erfordert sei. Die Notwendigkeit der letzteren ergibt sich jedoch klar aus der Natur der Reue als Akt. Vgl. I–II q. 109 a. 2. 7.

Wenn der hl. Thomas an den angeführten Stellen Reue und Liebe einfach als Wirkung der gratia operans bezeichnet, so bezeichnet eben die gratia operans konkret die ganze gespendete Gnade, sowohl die habituelle als die aktuelle, oder besser gesagt, die sakramentale Gnade mit allem, was zu ihr gehört.

41. Damit dürfte nun genügend bewiesen sein, daß die contritio eine Wirkung der Gnade ist. Wenn somit das Sakrament die attritio zur contritio erhebt, so muß

[1] So auch Buchberger, die Wirkungen des Bußsakramentes, S. 186.
[2] A. a. O. S. 65[1].

es vorerst die Gnade mitteilen und durch diese dann die contritio bewirken. Dadurch ist auch Dr. Göttlers Anschauung hinreichend als unzutreffend erwiesen.

Harnack[1] und W. Köhler[2] sprechen wiederholt von einer magischen Umwandlung der attritio zur contritio. Vorausgesetzt, daß sie eine innere Wirksamkeit der Gnade anerkennen, dürfte ihnen nun das magische Rätsel erklärt sein. Die Umwandlung vollzieht sich ja in genau bekannten Willensakten.

V. Die Reue als res et sacramentum.

42. Die mittelalterliche Theologie unterscheidet nach dem Vorgange des hl. Augustin bei jedem Sakramente ein sacramentum tantum, ein res et sacramentum und eine res tantum (res ultima). In III q. 84 a. 1 ad 3um erklärt der Aquinate die äußeren Akte als sacramentum tantum der Buße, als res et sacramentum die paenitentia interior, als res tantum die Sündennachlassung. Die „paenitentia interior" ist nach q. 85 mit der contritio im engeren Sinn des Wortes gleichzusetzen, womit auch Dr. Göttler übereinstimmt. A. a. O. S. 37. Allein wie ist die Funktion der Reue als res et sacramentum zu denken? Nach der prinzipiellen Anschauung Dr. Göttlers würde das sacramentum tantum — also die äußeren Akte des Pönitenten wie des Priesters — unmittelbar nur die contritio bewirken, nicht aber die Gnade und Sündenvergebung. Erst die contritio als vom Sakramente gesetzte Wirkung und Disposition würde dann Gott zur Eingießung der Gnade veranlassen. A. a. O. Dies wäre dann die Funktion und Stellung der contritio als res et sacramentum.

43. Den wesentlichen Irrtum dieser Anschauung haben wir bereits in den beiden vorhergehenden Abschnitten aufgedeckt. Es erübrigt uns aber noch, positiv zu erklären, in welchem Sinne die contritio res et sacramentum des Bußsakramentes sei. Zu diesem Zwecke müssen wir aber auf den näheren Sinn der Einteilung von res et sacramentum näher eingehen. Dr. Göttler bemerkt auch, leider mit Recht, daß diese Ausdrücke der heutigen Theologie wenig geläufig seien, aber eine um so wichtigere Rolle

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III³, 505; S. 527³ nennt er diese Lehre sogar pervers. Wir werden am Schlusse unserer Darstellung ausführlich darauf zu sprechen kommen.

[2] Katholizismus und Reformation, S. 34.

zur Zeit des hl. Thomas spielten.[1] Die sachliche Bedeutung der Frage besteht indes auch heute noch.

44. Die Deutung der drei Termini muß von dem ersten, d. h. dem terminus „sacramentum" ausgehen. Dieser Ausdruck bedeutet in seiner spezifischen Verwendung beim hl. Thomas ein von Gott bestimmtes äußeres, sinnenfälliges Zeichen für die mitzuteilende Heiligungsgnade. Darum stellt Thomas an die Spitze seiner Sakramentenlehre den Satz: Sacramentum est in genere signi, III q. 60 a. 1, d. h. diejenigen Dinge, die wir Sakramente nennen, sind dies nicht als Gegenstände nach ihrer physischen Natur, sondern als Zeichen der Gnade — inquantum important habitudinem signi. In dieser Hinsicht ist das Sakrament = sacramentum tantum. Das, was vom Sakrament bezeichnet wird, d. h. der bezeichnete Gegenstand, wird res sacramenti genannt. „Res" besagt also nicht etwa das „Wesen" des Sakramentes, sondern das, was das Sakrament bezeichnet.

Nun sind aber die Sakramente des N. B. nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache der Gnade; somit ist das „sacramentum tantum" auch Ursache, die res aber Wirkung des Sakramentes. Hätte es nun mit dieser Einteilung sein Bewenden, so ergäbe sich keine Schwierigkeit: es wäre einfach die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem, von Ursache und Wirkung. Allein es bleibt noch ein Mittelglied: res et sacramentum. Als res ist es etwas Bezeichnetes und Wirkung, als sacramentum muß es Zeichen und Ursache sein. Die scheinbar einfachste Erklärung und Deutung wäre nun freilich die von Dr. Göttler gegebene: das sacramentum tantum bezeichnet und bewirkt selbst nur das res et sacramentum; dieses hinwiederum bezeichnet und bewirkt, wenigstens „quodammodo", die res tantum, d. h. die Gnade (S. 12).

Gegen Hurter und Sasse geben wir dem Vf. (S. 12, Anmerk. 4) gerne zu, daß die in Frage stehende Einteilung nicht bloß in Hinsicht auf das significare gemacht ist, sondern mit Rücksicht auf das significare et causare. Unmittelbar wird freilich nur das significare dividiert: das sacramentum tantum bezeichnet nur, wird aber nicht bezeichnet, die res tantum wird nur bezeichnet, bezeichnet aber nicht, das res et sacramentum wird bezeichet,

[1] A. a. O. S. 12, vgl. Billot l. c. I², 103.

bezeichnet aber auch selbst. So ist die Einteilung komplett und logisch. Allein da dem signum auch eine Kausalität zukommt, muß sowohl dem sacramentum tantum als dem sacramentum et res ein causare zukommen. So sagt ja der Aquinate III q. 84 a. 1 ad 3um: etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum s. c. actus exterius exercitus . . . ; res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris: res autem et non sacramentum est remissio peccati: quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii. Dieses zweite Element ist aber für die Einteilung, wenn auch nicht für die Sache, belanglos, resp. es ist eine bloße Folge derselben, weil das causare vom significare abhängt, nach dem Axiom: Sacramenta causant ea quae significant. Dagegen ist es wichtig, zu bestimmen, ob für die Einteilung immer der gleiche Gegenstand der Bezeichnung inbetracht komme, d. h. ob das sacramentum tantum und das res et sacramentum die gleiche Wirkung bezeichnen.

Nun haben wir oben, n. 26 ff., gesehen, daß schon das sacramentum tantum und speziell das Bußsakrament die Sündennachlassung und damit die Gnade bezeichnet und auch bewirkt (Abteilung IV). Die Signifikation des res et sacramentum kann darum keine andere sein, nur der Grad der Vollkommenheit in der Bezeichnung ist verschieden (siehe oben n. 22). Das sacramentum tantum und das res et sacramentum haben somit das gleiche zum Gegenstand ihrer Bezeichnung, bei der Buße die Gnade und Sündennachlassung. Deswegen kann auch die innere Buße kein anderes Sakrament sein als das äußere. Nur im Zusammenhang mit diesem kommt auch der contritio ein sakramentaler Charakter und eine sakramentale Funktion zu.

45. Oder soll das res et sacramentum ein anderes Sakrament sein als das sacramentum tantum? Die Antwort liegt schon in der Frage. Da die diesbezügliche Einteilung nur eine Analyse des ganzen Sakramentes nach seinem Wesen und seiner Wirkung bedeutet, so kann das res und sacramentum als sacramentum nur einen Bestandteil des Sakramentes selbst bedeuten. In unserer Frage haben wir übrigens die Lösung schon gefunden. Die contritio ist formell res sacramenti, insofern sie eine Folge der Gnade ist, diese aber eine Wirkung des Sakramentes. Die

contritio ist somit res sacramenti, insofern sie von der Gnade und Liebe als causa und ratio (III q. 85 a. 6; I—II q. 113 a. 8) hervorgeht, anderseits weil die Gnade den Tugendhabitus der paenitentia verleiht, deren Akt die contritio ist, endlich weil mit der Gnadeneingießung auch eine aktuelle motio von seiten Gottes, als aktuelle sakramentale Gnade, verbunden ist.

46. Ihrer eigenen Natur nach bleibt auch die contritio Reue und damit Sakrament, bezw. stellt sie erst das Sakrament in seiner letzten Vollendung dar. Wir haben dies schon oben ausgeführt, n. 22. 23, auszuschalten ist nur die Anschauung, als ob das res et sacramentum eine Art neues, resp. vom sacramentum tantum unabhängiges oder zum wenigsten verschiedenes Sakrament sei. Das res et sacramentum besitzt den sakramentalen Charakter nicht neben oder außer dem sacramentum tantum, sondern nur in Abhängigkeit von ihm — als dessen Ursache —, und darum immer nur im Zusammenhang mit dem sacramentum tantum. Darum bezeichnet und bewirkt auch die vollkommene Reue nichts anderes als die unvollkommene Reue, nur in vollkommener Weise, nämlich den recessus a peccato, die Wegnahme der Schuld.[1]

47. So erklärt sich denn auch die Stelle bei S. Thomas, III q. 84 a. 1 ad 3um. Er sagt dort, daß das sacramentum tantum simul sumptum die Ursache des res et sacramentum sei. Dies haben wir unter III erklärt. Das res et sacramentum mitsamt dem sacramentum sei quodammodo Ursache der res tantum, d. h. der Sündennachlassung; dies ergibt sich aus der vorstehenden Erklärung, weil eben die contritio ein Mitbestandteil des Sakramentes wird und somit an dessen Kausalität teilnimmt. Weil aber die contritio bereits eine Wirkung des Sakramentes ist, erscheint das quodammodo genügend gerechtfertigt. Der Ausspruch des hl. Thomas könnte freilich, dem bloßen

[1] Andere Erklärungen siehe Buchberger, l. c. S. 187—195. Auch er erklärt schließlich die innere Buße insofern als Sakrament, als sie in der äußeren Buße sich kundgibt (S. 195). Hingegen urteilt er, daß sie sakramentale Wirkung sei, insofern sie durch das Sakrament die Kraft erlangt, effektive (?) die Sünde zu vertreiben. Dies mag wohl der Sinn der angezogenen Stelle (IV d. 22 q. 2 a. 1 q. 2) sein, aber er setzt eben die Lehre voraus, daß die Absolution (sive in re, sive in voto) unmittelbar nur die Reue als Disposition, die die Gnade nach sich zieht, bewirke. Der Sinn der Summa kann dies nicht sein, weil dort die Reue aus der Gnade hervorgeht.

Wortlaut nach, in einem zweifachen Sinn gedeutet werden. Entweder interpretiert man „primum et secundum“ disjunktiv, dann wäre der Sinn, daß sowohl das bloße Sakrament wie das res et sacramentum irgendwie, d. h. jedes auf seine Art und Weise, Ursache der Sündennachlassung sei, das sacramentum tantum nur der Reue als Disposition zur Gnade, die Reue aber als Vermittlungsgrund der Gnade. Oder man interpretiert konjunktiv, in dem Sinne, daß das „primum et secundum“ als eine Ursache gedacht sind, nämlich nach der Art unserer Erklärung. Die erste Interpretation scheitert indes an der Tatsache, daß nach dem hl. Thomas das sacramentum tantum auch seinerseits Ursache der Gnade, also der res tantum ist. Jedenfalls folgt daraus, daß es Ursache des res et sacramentum ist, nicht, daß es nicht auch Ursache der res tantum sei; bei der Reue folgt vielmehr das Gegenteil.[1]

[1] Ein ähnliches Verhältnis ergibt der sakramentale Charakter z. B. bei der Taufe. Auch dieser ist res et sacramentum. Auch er wird als Wirkung des Sakramentes verliehen und ist selbst wieder Sakrament, auch er wird ordine naturae früher eingegossen als die Gnade. Beim Taufcharakter muß dies geradezu als evident gelten, weil der Charakter notwendig ist zur Aufnahme der sakramentalen Gnadenwirkung, aber auch bei den anderen charakterisierenden Sakramenten wird die Gnade in Hinsicht auf die durch den Charakter gegebene deputatio ad cultum divinum geschenkt, also auch dort der Charakter vorausgesetzt. Der Charakter ist somit unmittelbare Wirkung des Sakramentes, nicht wie bei der contritio der Gnade.

Der Charakter ist seinem Wesen nach eine übernatürliche spiritualis potestas III q. 63 a. 2. Als solcher verleiht er eine Befähigung zum Empfange und zur Spendung von Sakramenten. Als spiritualis potestas kann der Charakter nur res = Wirkung eines Sakramentes sein, nicht aber selbst Sakrament sein. In der Offenbarung wäre in dieser Hinsicht auch kein Anhaltspunkt für eine sakramentale Funktion desselben gegeben. Die Eigenschaft oder Funktion eines sakramentalen Zeichens kommt demgemäß dem Charakter nur mittels seiner Beziehung zum eigentlichen Sakramente zu. Darum sagt der englische Lehrer: character animae impressus habet rationem signi inquantum per sensibile sacramentum imprimitur. III q. 63 a 1 ad 2um.

Darin liegt auch die dogmatische Begründung für die theologische Lehre, einer geistigen Wirkung des Sakramentes selbst wieder die Eigenschaft eines Sakramentums beizulegen, obwohl doch in erster Linie nur die sinnlichen Elemente diese Stellung einnehmen. Es ergibt sich aber daraus auch, daß der Charakter als Sakrament nichts bezeichnen kann, was nicht schon das Sakrament selbst bezeichnet, da seine Significatio nur eine entlehnte ist. Ferner erklärt sich daraus, daß der Charakter im Notfalle die Stelle des äußeren Sakramentes vertreten kann, insofern dieses im Charakter, als seiner Wirkung, virtuell fortdauert. So schreiben auch die Thomisten mit Recht dem Charakter in gewissen Fällen eine gnadenwirkende Funktion

48. Etwas anders lautet die Darstellung im Sentenzenkommentar. Dort untersucht der Aquinate die sakramentale Eigenschaft der paenitentia exterior — 4 d. 22 q. 2 a. 1. Da lehrt er, daß die Akte des Pönitenten an sich

zu, nämlich als Stellvertreter der Funktion der Sakramente selbst. Kurz können wir darum die Lehre des hl. Thomas mit seinen Worten präzisieren: character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile (s. tantum), a quo imprimitur: sed secundum se consideratus habet rationem principii per modum iam dictum, d. h. als spiritualis potestas. l. c. a. 2 ad 4um. M. a. W.: der Charakter ist kein vom sacramentum tantum verschiedenes sacramentum, sondern eins und dasselbe, d. h. eine und dieselbe Signifikation ruht auf und in den äußeren Elementen und dem inneren Charakter. Kraft dieser einen Signifikation haben wir auch das eine Sakrament. Der Charakter ist somit res, als er vom Sakramente neben und mit der Gnade bezeichnet und bewirkt wird; er ist res, weil Wirkung, aber doch in unvollkommenerem Sinne als die Gnade, weil er die Seele nicht formell heiligt, sondern nur zu heiligem Amte befähigt, resp. zum Empfange der heiligenden Gnade. Beides, sowohl Gnade wie Charakter, sind somit Wirkungen und Objekt des Sakramentes und werden auch vom Sakramente in einer gewissen Abhängigkeit voneinander bezeichnet und bewirkt; denn von seiten der Seele wird ihr zuerst der Charakter eingeprägt und dann die diesem entsprechende Gnade. Insofern der Charakter weiter Sakrament ist, wirkt er mit zur Eingießung der Gnade. Aber diese die Gnade wirkende Kraft wird ihm nur zuteil durch Vermittlung der Sakramente. So ist es z. B., wenn ein gut disponierter Erwachsener getauft wird, da wirkt das Sakrament den Charakter, beide zusammen aber mittels der von Gott verliehenen virtus causativa gratiae die Gnade. Deutlicher aber tritt der Fall ein, wenn der Getaufte wegen eines obex die Gnade nicht erhält. Das objektiv gegebene Sakrament tritt in Funktion und wirkt, was an ihm liegt. Die ihm verliehene virtus causativa gratiae wirkt somit wenigstens den Charakter, der keine andere Disposition voraussetzt, als den Willen zum Empfang des Sakramentes. Das äußere Sakrament vergeht und damit der unmittelbare Träger der sakramentalen Kraft. Da nun die opera Dei, soviel an ihnen liegt, und besonders die Sakramente, nicht fruchtlos oder wirkungslos bleiben — und die Praxis der Kirche ein Nachwirken des Sakramentes voraussetzt (Ablehnung einer zweiten Taufe!), so ergibt sich als theologisches Postulat, daß die virtus causativa gratiae im Charakter als sacramentum bleibt, bis das Subjekt disponiert ist und sie in Funktion treten kann.

Billot schließt also (l. c. I², 114) mit Unrecht aus dem Wiederaufleben der Sakramente durch Vermittlung des Charakters darauf, daß das Sakrament nur den titulus ad gratiam, nicht aber die Gnade selbst bewirke. Denn nach dem oben Gesagten bewirkt der Charakter (instrumental) die Gnade, aber mittels einer vom Sakrament erhaltenen Kraft, also muß die gleiche Kausalität ebenso, und zwar primär, dem Sakramente zukommen. Ferner beweist die Tatsache, daß das Sakrament (zuerst) den Charakter bewirkt, doch nicht, daß es die Gnade nicht bewirkt. Man darf doch nicht schließen: A ist Ursache von B, also nicht von C; ebensowenig wie: B ist Ursache von C, also ist A nicht (auch) Ursache von C. Endlich darf nicht die Ausnahme der Reviviszenz als allgemeine Regel aufgestellt werden. Siehe gerade die gute Erklärung Billots über die Reviviszenzlehre l. c. I², 115.

nur bezeichnen (also sacramentum tantum), und zwar nur die Mitwirkung von seiten des Empfängers, nicht aber die Gnadenmitteilung von seiten Gottes. Darum sind sie aus sich und allein auch nicht Ursache der Gnade, l. c. q. 1 ad 2um. Die Vollendung der Rechtfertigung, also die effektive Rechtfertigung, wird durch die Absolution des Priesters bezeichnet und (dispositiv) bewirkt, l. c. q. 1 corp. und ad 3um. Ja er bemerkt noch ausdrücklich, daß die sündentilgende Kraft der Absolution nicht wie z. B. beim Wasser der Taufe auf die Akte des Pänitenten übergehe, sondern unmittelbar auf den Pänitenten selbst wirke, so daß die Heiligung nur durch die Kraft der Absolution erfolge — verba quae a sacerdote absolvente proferuntur, immediate feruntur ad eum qui se subicit sacramento, unde ipse sanctificatur virtute absolutionis et gratiam suscipit, non autem sanctificatur eius confessio ut ex eo gratiam accipiat, sicut erat in baptismo de sanctificatione aquae. Hier muß vor allem auffallen, daß der hl. Thomas als sacramentum tantum nur die Akte des Pänitenten bezeichnet, aber auch das sacramentum tantum im Sinne von signum tantum im Gegensatz von signum und causa faßt, l. c. q. 2. In der Summa dagegen bezeichnet er als sacramentum tantum überhaupt den actus exterius exercitus tam per peccatorem paenitentem quam etiam per sacerdotem absolventem, III q. 84 a. 1 ad 3um. Infolgedessen muß auch der Sinn von sacramentum tantum ein anderer sein, nämlich von Zeichen und Ursache im Gegensatze zur Bezeichnung und Wirkung. Siehe oben n. 44. Das Motiv dieser Meinungsänderung ist wohl der von Dr. Göttler hervorgehobene Umstand, daß Thomas in den Sentenzen mehr die Funktion der einzelnen Teile als solcher untersucht, in der Summa jedoch immer das ganze Sakrament im Auge behält.

Aber auch schon in den Sentenzen sucht der Aquinate die Einheit des Sakramentes durchzuführen. Darum erklärt er an der angegebenen Stelle in der 2. q., daß die Akte des Pänitenten in Verbindung mit der Absolution auch Ursachen der paenitentia interior seien, aber eben nur durch die Absolution — exterior autem paenitentia quae est sacramentum tantum in paenitentia, est sacramentum ut signum tantum ex parte actus paenitentis cum actu ministri et ideo interior paenitentia est res exterioris paenitentiae, sed ut significata tantum per actus paenitentis: ut

significata autem et causata per actus eosdem adiuncta absolutione ministri. In der Summa hingegen sagt er, daß das sacramentum tantum, also das ganze Sakrament als totum simul sumptum die Ursache der paenitentia interior sei, III q. 84 a. 1 ad 3um.

Im übrigen aber deckt sich die Auffassung in den Sentenzen über die Funktion der vollkommenen Reue als res et sacramentum mit derjenigen der Summa. Der Heilige stellt eine zweifache Distinktion auf. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen der Funktion der Reue als Tugend und als sakramentaler Faktor. Als Tugend ist die vollkommene Reue Ursache der äußeren Buße, also des sacramentum tantum, wie auch bei den anderen Tugenden die inneren Akte Ursache der äußeren sind. 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 2 ad 1um. Darum ist auch die äußere fühlbare Buße das sichtbare Zeichen für die innere Buße. l. c. ad 2um und 3um. Siehe oben n. 21.

Anderseits fungiert aber die Reue auch als Sakrament. Das Bußsakrament bezeichnet und bewirkt als sakramentales Zeichen den ganzen Rechtfertigungsprozeß, nur verteilt der Heilige diese Funktion nach der oben gemachten Bemerkung auf die einzelnen Teile des Sakramentes. So bezeichnet und bewirkt die Genugtuung die Tilgung der Sündenfolgen und -Reste, die Beicht die Unterwerfung unter Gott und so die Vereinigung mit ihm, die Absolution des Priesters aber die Eingießung der Gnade, welche die Nachlassung der Sünde bewirkt, die vollkommene Reue aber die Zubereitung des zu bekehrenden Sünders. 4 d. 22 q 2 a. 1 q. 3 ad 2um. Aber, so bemerkt der Aquinate, diese sakramentale Funktion kommt der Reue nur zu, insofern sie Wirkung und Bezeichnung des Sakramentes ist. 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 2 ad 1um. Insofern gehört sie zum Sakrament der Buße, als effectus vel signatum ipsius. l. c. Das letztere kann entweder durch einen wirklichen oder durch einen begierdlichen Empfang der Absolution (worüber unten Abt. VIII) geschehen. l. c. q. 3.

Die vollkommene Reue hat also auch nach der Lehre des Sentenzenkommentars eine vom äußeren Sakramente entlehnte sakramentale Funktion; sie ist schon deswegen res sacramenti, noch mehr aber, weil sie Wirkung der vom Sakramente, resp. der Absolution (actu oder in voto) gespendeten Gnade ist; formell aber res et sacramentum ist sie als ein vom sacramentum exterius gegebener und

gewirkter sakramentaler Mitfaktor mit einer freilich besonderen Funktion. Diese besondere Funktion kann ihr nun wohl nicht abgesprochen werden, aber doch nur, wenn sie als Teil für sich betrachtet wird. Als Teil des ganzen Sakramentes nimmt sie mit und in demselben teil an der Konstitution desselben, resp. gibt ihm die letzte Vollendung, nicht aber nur als eine vom Sakrament gesetzte sakramentale Disposition, sie wirkt und bezeichnet vielmehr mit und im Sakrament.

49. Kurz zusammengefaßt, können wir darum die Lehre von der contritio als res et sacramentum folgendermaßen ausdrücken: Die vollkommene Reue als motiviert von der Liebe und von der Gnade bewirkt, ist res sacramenti; ebendiese Reue ist aber sakramentales Zeichen (ein Zusammenhang mit dem äußeren Sakramente), folglich ist die contritio ein vom Sakramente selbst bewirkter sakramentaler Bestandteil und so formell res et sacramentum.

(Fortsetzung folgt.)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Gutberlet:*** **Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung.** Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. 2. verb. u. verm. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1903.

Der ebenso unermüdliche als gewandte Apologet gegen den modernen Atheismus und Monismus oder Pantheismus bietet uns hier ein Werk in 2. Aufl. von ganz hervorragender Bedeutung. Belesen und in der modernen materialistischen Literatur bewandert wie kaum ein Zweiter, untersucht der Vf mit der ganzen ihm eigenen logischen Schärfe die verschiedenen Ansichten der modernen Materialisten und Pantheisten über Darwinismus, Deszendenz, Entwicklung auch alles geistigen Lebens, aller höheren Lebenseinrichtungen, mit einem Worte: über die Entwicklung des „Menschen", um dieselben am Schluß als Phantastereien, als „schreienden Unfug" energisch abzuweisen. Indem alle hervorragenden Vertreter der betreffenden Wissenschaft, alle, die wirklich auf Wissenschaft Anspruch machen, darin zu Worte kommen, ersetzt es eine ganze Bibliothek. Allerdings ist es um die „Wissenschaft" der Autoren diesbezüglich herzlich schlecht bestellt, denn sie stützt sich nirgend auf Tatsachen und gesicherte Schlußfolgerungen, weil uns diese „ganz und gar nichts sagen", sondern es wird alles vom mechanischen Monismus in die Tatsachen hineininterpretiert (Einleitung). Dies überzeugend nachgewiesen zu haben, bildet das große Verdienst des Vf.s.

Im 1. Kap. mit 8 §, S. 4—196, prüft der Vf. die Deszendenz auf Logik und Tatsachen. Zoologie und Systematik, die Tatsachen der Morphologie, die Tatsachen der Klassifikation, die embriologische Bew isgruppe, die Tatsachen der Paläontologie, die Mimikrie, der Darwinismus, Darwinismus und Spiritismus werden darin behandelt. Das 2. Kap. mit 3 §, S. 196—250, bespricht die Abstammung des Menschen vom Tier oder umgekehrt, den Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit, das Urteil der Fachmänner über den Transformismus und die Abstammung des Menschen. Das 3. Kap. mit 3 §, S. 250—306, führt uns den Urmenschen vor. Die Menschenaffen, der tertiäre oder Affenmensch, der homo sapiens ferus, die isolierten Kinder als lebende Typen des Urmenschen ziehen an uns vorüber. Im 4. Kap. mit 5 §, S. 306—361, berichtet uns der Vf. die Züchtung des Seelenlebens: die Entstehung des innerlich-motorischen Apparates, die Entwicklung des Farbensinnes, die Züchtung der Instinkte, die Züchtung der Denkformen und der Wahrheit, die Züchtung der Ausdrucksbewegungen.

Das 5. Kap. mit 7 §, S. 361—411, verbreitet sich über den Ursprung der Sprache: verschiedene Hypothesen, Kritik der nativistischen Theorien, die empiristischen Sprachbildungstheorien, Kritik der empiristischen Theorie, die synergastische Theorie wird erörtert, und der 6. § stellt die Frage: Kann sich der Mensch die Sprache selber schaffen?, während der 7. § die Lösung der Frage auf theistisch-christlichem Standpunkte bringt. Das 6. Kap. mit 7 §, S. 411—474, beschäftigt sich mit dem Ursprung der Familie: der ursprüngliche Hetärismus, die natürliche Begründung der monogamischen Ehe, die geschlechtlichen Triebe: ob gezüchtet?, Geschwister- und Elternliebe, auffallende Teleologie in den geschlechtlichen Verhältnissen, Einwände, die Migrationshypothese und die Familie werden untersucht. In dem 7. Kap. mit 4 §, S. 474–513, bespricht der Vf. den Ursprung der Sittlichkeit: die sittlichen Vorstellungen der Urmenschen, darwinistischer Ursprung der Sittlichkeit, Erklärung der Allgemeinheit der sittlichen Vorschriften durch natürliche Zuchtwahl, die absolute Unveränderlichkeit der sittlichen Vorschriften werden dargetan. Das 8. Kap. mit 4 §, S. 513 bis Schluß, bringt den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Wir vernehmen Herbert Spencer über den Ursprung der Religion, Ed. v. Hartmann über die vergleichende Religionswissenschaft, Max Müller über die vergleichende Religionswissenschaft und Sprache, gleich darauf folgt das Endergebnis.

Dieses Endergebnis aber lautet, „daß ohne Schöpfer, ohne höhere Intelligenz der Ursprung und die Entwicklung des Menschen in leiblicher und geistiger Beziehung nicht begriffen werden kann“ (Einl. S. 2). Indes weist Vf. nicht jede Entwicklung zurück, sondern nur die mechanisch-monistische, die mit Ausschluß von innerer Gesetzmäßigkeit, von Plan und Intelligenz durch das zufällige Walten blinder Naturkräfte den Ursprung und den Fortschritt der Menschheit erklären will. Verfasser gibt vielmehr eine Entwicklung nach einem inneren Prinzip innerhalb beschränkter Gebiete mit namhaften Vertretern der Deszendenzlehre (S. 3 und S. 125) zu, verhehlt sich aber auch nicht die großen Schwierigkeiten, welche einer jeden Deszendenz entgegenstehen (S. 3 Anmerkung). Die Hauptschwierigkeit wird durch das Fehlen der Zwischenformen gebildet, welche nach der Abstammungslehre den Übergang von einer Spezies zur anderen vermitteln. Dieselben müßten weitaus zahlreicher sein als die fertigen Spezies; zu der Bildung der letzteren werden nach den Darwinisten jedesmal viele Tausende Jahre erfordert. Und wo sind nun die Überreste von den Übergängen? Überall oder doch fast überall

nur fertige Spezies wie auch heute. Da helfen die Deklamationen von der Lückenhaftigkeit der paläontologischen Urkunde, die Vertröstung auf die Zukunft nichts (S. 7). Aber was soll die einzige Übergangsform (Ornithorynchus) zwischen Vögeln und Säugetieren? Wäre die eine Gruppe durch Umbildung aus der anderen entstanden, dann müßten unzählig viele Mittelformen existieren. Der Hinweis auf die fossilen Mittelformen, die vielleicht noch gefunden würden, ist selbst nach Spitzers Prinzipien lächerlich; ebenso verwirft ja Spitzer die sprungweise Fortbildung (S. 31). Es ist auch gar nicht einzusehen, wie aus der nahen Verwandtschaft zweier Formen und der Vermittlung einander fernstehender durch Zwischenglieder eine Abstammung der einen von der anderen folgen soll (S. 31). Aber noch eines anderen logischen Fehlers machen sich die Transformisten bei dem berührten Übergang von Systematik zur Genealogie schuldig. Man kann wohl aus dem Mangel an Übergangsformen die Unmöglichkeit eines genealogischen Zusammenhanges folgern, aber nicht umgekehrt aus dem Vorhandensein der Übergänge auf die genealogische Abstammung schließen. Wenn also auch nur in einem Falle keine Übergänge vorhanden wären, so wäre die Deszendenz überhaupt schon beseitigt; es müßten dann die Übergangsformen, welche, absolut gesprochen, im genealogischen Sinne sich deuten ließen, rein systematisch gefaßt werden. Die Darwinisten verfahren aber umgekehrt; sie erklären auch bei mangelnden Mittelgliedern den Zusammenhang genealogisch, und dies, obgleich nicht etwa bloß in einem Falle, sondern durchgängig die Zwischenformen fehlen. Man führt also die Übergangsformen an, wo sie nichts beweisen; wo sie aber notwendig wären, bei den verschiedenen Gruppen, da fehlen sie (S. 32). Durchgehend muß Vf. seinen Gegnern Mangel an Logik vorwerfen, und noch interessanter ist der Nachweis des Vf.s, wie ein Gegner den anderen bekämpft und widerlegt, wie Schüler gegen ihre eigenen Lehrer sich empören. Dies gilt sowohl hinsichtlich der Entwicklung der Organismen, als auch mit Bezug auf die ersten Organismen, denn mit der Urzeugung ist es nichts. Dagegen spricht zunächst die Struktur des Protoplasma. Wäre das Protoplasma wirklich eine ganz strukturlose, chemische Verbindung, dann könnten sich nicht unendlich viele differente Organismen daraus entwickeln, oder es müßte eine über den chemischen Elementen stehende Lebenskraft, für jedes Protoplasma verschieden, der Grund der Differenzierung sein. In letzterem Fall liegt aber die Unmöglichkeit der Entwicklung der organischen Wesen aus unorganischem Stoff auf der Hand. Aber selbst chemisch darf das Protoplasma nicht homogen sein, sondern stickstofffreien Zucker bereits neben dem stickstoffhaltigen Eiweis enthalten, da das Protoplasma denselben nur unter Anwesenheit des Chlorophylls, Blattgrün, durch Assimilation erzeugen kann. Woher nun die Struktur des Protoplasmas, woher die chemische Verbindung und insbesondere des Chlorophylls, welche tatsächlich nur in den organischen Wesen vorkommen? (S. 98.) Wenn die (künstlich hergestellten) Membranen trotz der Ähnlichkeit mit der Zellhaut doch nicht leben, so muß das Leben einen besonderen Grund haben. Die Schwierigkeit liegt darin, diese Gebilde auch Lebensfunktionen verrichten zu lassen. Je ähnlicher solche Gebilde den organischen sind, desto klarer zeigen sie, daß die Form allein nicht ausreicht, daß noch etwas anderes vorhanden sein muß, welches das Protoplasma lebend macht (S. 101). Nach G. Schlater hat die Altmannsche Granulartheorie die Urzeugung begreiflicher gemacht, und doch muß er gestehen, daß „wir noch nicht imstande sind, den Moment zu erfassen, wo in einer komplizierten Eiweismolekel der erste Lebensstrahl aufblitzt, welcher so eine tote Eiweismolekel in einen

lebendigen Organismus, sagen wir in einen Autoblasten verwandelt" (S. 105). Aber der Übergang von anorganer Materie zu einem Organismus ist nicht der einzige salto mortale der Deszendenzlehre. Ein solcher kehrt wieder bei dem Übergang des pflanzlichen Lebens zum tierischen, und eine unendliche Kluft tut sich schließlich zwischen Tier und vernünftigem Wesen auf (S. 106). — Inbezug auf die Deszendenz oder Weiterentwicklung bemerkt Vf. S. 126 gegen Weismann: „aber wenn die größte Uneinigkeit über das Wie der Weiterentwicklung besteht, und selbst die wärmsten Anhänger der Deszendenz die darwinistische Erklärung derselben aufs heftigste bekämpfen, dann wird mit dem Wie auch das Daß hinfällig: denn es gibt keine Deszendenz im allgemeinen, sondern nur im besonderen; es muß sich die Weiterbildung der Organismen auf eine ganz bestimmte Weise vollzogen haben. Wenn nun jede Weise, die vorgebracht wird, als unhaltbar sich ergibt, oder doch bestritten wird, dann fällt damit die Deszendenz selbst . . . Die Deszendenz ist keine Tatsache, sondern höchstens eine Möglichkeit, eine Hypothese. Nun kann es recht wohl sein, daß eine Hypothese, in ganz allgemeinen Zügen gehalten, gerade nicht als unannehmbar erscheint, aber, in bestimmtere Fassung gebracht, den Tatsachen nicht entspricht. In diesem Falle schließt man mit Recht von der Haltlosigkeit jeder einzelnen besonderen Fassung der Hypothese auf die Haltlosigkeit dieser selbst. Genau so verhält es sich aber mit der Abstammungslehre und ihren speziellen Fassungen, auch die darwinistische Selektion mit einbegriffen. Sie sind noch weit problematischer als die Haupthypothese. S. 211 heißt es: die erwähnten, wie noch viele andere Tatsachen, die gemeinhin zum Erweis der Abstammung vorgeführt werden, finden ohne Abstammung eine Erklärung. Also ist diese keine notwendige Konsequenz aus jenen Tatsachen. Um darzutun, daß die Deszendenz nicht ein notwendiges Postulat der Naturforschung sei, haben wir auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Einheit der Typen, der stetige Fortschritt in der Organisation usw. von einer intelligenten Ursache herrühren, auch ohne Abstammung der höheren von den niederen Wesen erklärt werden können. Aber wir brauchen uns nicht einmal so weit mit den Deszendenztheoretikern einzulassen: sie mögen doch einmal die Notwendigkeit der Abstammung beweisen; kein einziges ihrer Argumente beweist die wirkliche Abstammung. S. 216: gerade die Fortpflanzung der Organismen, wie sie tatsächlich bekannt ist, schließt eine Weiterentwicklung zu einer neuen Spezies aus. Siehe S. 312. S. 217: aber nicht bloß unlogisch und willkürlich ist die Ableitung des Menschen vom Tiere, sondern auch im einzelnen, selbst in rein körperlichen Verhältnissen unmöglich. S. 252: Möller hat auf Grund eingehender Untersuchungen den durchgreifendsten Unterschied zwischen dem Gehirn des vollkommensten anthropomorphischen Affen, des Schimpansen, und dem des Menschen festgestellt. S. 253: Möllers Resultate lassen sich in dem schon von J. Ranke ausgesprochenen Satze zusammenfassen: „der Menschencharakter des Gehirns beruht lediglich auf dem hohen Übergewicht des nicht automatisch wirkenden Teiles der Großhirnhemisphäre über die automatisch wirkenden Gehirnabschnitte." S. 254: P. Bumüller, ein Schüler J. Rankes, hat, auf eigene Untersuchungen und auf die Forschungen und Messungen der bedeutendsten Anatomen und Physiologen gestützt, den tiefgreifenden Unterschied zwischen Mensch und Tier auch in körperlicher Beziehung und die Unmöglichkeit der tierischen Abstammung des Menschen dargetan. Facta loquuntur ist sein treffender Wahlspruch entgegen der naturphilosophischen Spekulation der Darwinisten. — S. 257: das Schlußergebnis des Vf.s

lautet: „der Mensch steht systematisch — abgesehen von Verstand und Sprache — in der übermächtigen Entwicklung des Gehirnteiles und Nervensystems einzig in der ganzen animalen Welt da, so daß ihm unter denselben auch eine selbständige Stellung eingeräumt werden muß. Die Wissenschaft spricht aber auch nicht für die Abstammung des Menschen von dem Affen, denn man hat noch kein Bindeglied nachgewiesen, sei es, daß man beim Menschen oder beim Affen anknüpfen wollte. Ebenso spricht die Tendenz der Halbaffen und Affen, sich während ihrer höheren Entwicklung im anatomischen Bau vom Menschen immer mehr zu entfernen, nicht weniger als die allgemeinen paläontologischen Erfahrungen gegen die Möglichkeit eines solchen Bindegliedes."

Gegen Hugo Münsterberg, der den Versuch wagt, die Entstehung des psychischen Lebens, der Sinneswahrnehmung, der Reproduktion, des Willens durch die Abstammungslehre begreiflich zu machen, geht unser Vf. ebenso scharf als zutreffend vor. S. 308: Die mechanischen Versuche Darwins vermögen nicht einmal die Zweckmäßigkeit des körperlichen Organismus zu erklären; also weit weniger die geistige Organisation auch nur eines Tieres, also noch weniger den unendlichen Reichtum des geistigen Lebens des Menschen. S. 312: so variiert ein Organismus nur innerhalb einer Spezies; durch geschickte Auslese kann man die einzelnen Vollkommenheiten, z. B. Größe einer Frucht, von Geschlecht zu Geschlecht durch kleine Zusätze steigern: nie aber ist ein Weitergehen ins Unbegrenzte oder über die Spezies hinaus beobachtet worden. Noch festere Punkte bilden die Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen, Reiche. Die letzteren namentlich, mag man noch so weitgehende Zugeständnisse an die Variabilität machen, sind ganz und gar unüberwindlich. Aus unorganischen Stoffen kann keine Pflanze, aus der Pflanze kein Tier, aus dem Tier kein Mensch werden (vgl. S. 321). S. 313: es geht das pflanzliche und tierische Leben nicht so allmählich ineinander über, wie man es so häufig im Interesse des Transformismus hinzustellen sucht, sondern beide sind durch eine unendliche Kluft voneinander getrennt . . . Wenn nun gar die Züchtung auf das sittliche Leben ausgedehnt wird, so wird nicht bloß die Analogie zwischen organischer und sittlicher Entwicklung, welche zum mindesten nicht unmittelbar evident ist, von Münsterberg nicht bewiesen, bezw. wird das zu Beweisende bereits vorausgesetzt, sondern es wird ihm hierin auch von den begeistertsten Anhängern widersprochen. Nur wenige, wie Hellwald, gehen in ihrer Roheit so weit, daß sie den Kampf ums Dasein als allgemeines Entwicklungsgesetz selbst für die sittliche Welt proklamieren und konsequent die Unterdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren als Recht, ja als sittliche Pflicht erklären. S. 314: eine so luftige, unbewiesene, leichtfertige Hypothese, wie der Darwinismus, dem selbst unter den Deszendenztheoretikern alle besonnenen Forscher und Denker, wie ein Baer, Wigand, Nägeli, Kölliker, Snell, Virchow, Ranke, Reinke, Driesch usw. widersprechen, soll als Fundament einer Theorie des Geisteslebens und so als Grundlage für die Erklärung der wichtigsten Probleme der Menschheit dienen! S. 316: Wenn aber auch alle körperlichen und selbst geistigen Eigenschaften durch den Vorteil, den sie im Kampfe bieten, gezüchtet sein könnten, — von der sittlichen Anlage des Menschen gilt dies ganz gewiß nicht. S. 335: als Endergebnis unserer Untersuchung ergibt sich also, daß der Darwinismus eine schlechte Stütze für die materialistische Auffassung des psychischen Lebens bietet. Denn wenn der Darwinismus auch besser bewiesen werden könnte, als dies von seinen Anhängern geschieht, so würde doch nur mit der höchsten logischen Inkonsequenz daraus die

Möglichkeit der Züchtung psychischen Lebens gefolgert werden; die Eigenart des psychischen Lebens schließt direkt die Anwendung der Selektionslehre auf dessen erstes Auftreten aus, ja gerade das psychische Leben beweist unwiderleglich, daß die Abstammung der gesamten organischen Welt von einem indifferenten, noch nicht mit Empfindung ausgestatteten Protoplasma ein Ding der Unmöglichkeit, der materialistische Darwinismus also ein Absurdum ist. S. 353: doch wenn auch die Entstehung der Arten nach ihrer körperlichen Seite darwinistisch erklärt werden könnte, so wäre die hier versuchte Erklärung von der Entstehung der Denkgesetze eine Absurdität. S. 356: das ist allerdings konsequenter Darwinismus: nicht bloß die organischen Spezies sind gezüchtet, sondern auch die Intelligenz, nicht bloß die aprioristischen Prinzipien, sondern die Wahrheit selbst; ja dieselbe ist nichts anderes als die Nützlichkeit, Lebensförderung, wie sie H. Spencer als Sittlichkeit bestimmte. Ja die Gegenstände der Erkenntnis sind als Nützlichkeit gezüchtet, das Sein selbst ist durch Selektion aus dem Nichtsein entwickelt. Überhaupt kennzeichnet Vf. treffsicher die „voraussetzungslose" Methode der Gegner mit den wenigen Worten S. 411: Die Darwinisten sind nicht zufrieden, den Urmenschen auf die Stufe der Wilden oder der höheren Tiere herabzudrücken, sie stellen ihn noch unter die verkommensten Wilden, noch unter die Affen und sonst ziemlich tiefstehende Tiere. An diesem Beispiele (Ehe und Familienleben) kann man so recht handgreiflich den Wert der von den Naturalisten so sehr gepriesenen induktiven Methode ihrer Wissenschaft beurteilen. Sind die Naturvölker schlecht genug, um ihnen als Beweis für einen tierischen Ursprung der Menschheit zu dienen, dann ist ihre Roheit ein sicherer Beleg für die Ursprünglichkeit derselben. Brauchen sie aber einen noch tieferen Geistesstand, dann dienen ihnen die Tiere als sichere Zeugen, und wo die höheren Tiere auf einen besseren Urzustand schließen lassen, als die Entwicklungslehre ihn wünscht, da muß der Urmensch sich gefallen lassen, unter die Tiere herabgesetzt zu werden. Leider nur zu wahr! — Intelligenz, Sittlichkeit, Tugend, Religion besitzen die Tiere mehr als der Mensch.

Weniger befriedigt hat uns die Ansicht des Vf.s über den Ursprung der Sprache, insofern es sich hier nicht um die Möglichkeit, sondern um die Tatsächlichkeit dieses Ursprungs handelt. Vf. schreibt S. 361: wir wollen einen natürlichen Ursprung der Sprache nicht in Abrede stellen. Vorausgesetzt, daß der erste Mensch mit entwickelter Vernunft ins Dasein trat, wie wir ihn als unmittelbares Geschöpf Gottes, als Lehrmeister des Menschengeschlechtes, dem aber die elterliche Erziehung und Belehrung fehlte, uns vorstellen müssen, konnte er wohl in Gesellschaft mit seinesgleichen zu einer menschlichen Sprache gelangen. Da hätten wir den Fehlschluß vom Können auf die Wirklichkeit. S. 363 lesen wir: bei der Darstellung der verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Sprache wollen wir diejenige nicht ausführlich behandeln, welche die Sprache unmittelbar auf Gott zurückführt. Dieselbe hat in neuerer Zeit wenig Anhänger mehr . . aber daß Gott unmittelbar dem Menschen die Sprache gelehrt oder mit der Uroffenbarung das Verständnis der Sprache und den Vernunftgebrauch gegeben, ist nicht sehr wahrscheinlich (vgl. S. 376). S. 366 heißt es: jetzt aber möge gegen jede unmittelbare Herleitung der Sprache von Gott bemerkt werden, daß man zur Erklärung der Erscheinungen natürliche Ursachen so lange fordern muß, als die erste höchste Ursache nicht notwendig erscheint. Nun wird sich uns aber ergeben, daß der mit Vernunft und Sprachfähigkeit begabte Mensch sich eine Sprache selbst schaffen kann. Es ist also durchaus unwissenschaftlich,

unmittelbar auf Gott zurückzugreifen, der alle seine Geschöpfe sich naturgemäß entwickeln läßt, insbesondere aber den vernünftigen die Freude geistigen Schaffens und selbständiger Entwicklung durch voreiliges Eingreifen nicht zu verkümmern pflegt. Darauf bemerken wir folgendes: ist es „durchaus wissenschaftlich", wenn man beständig vom „Können" auf die „Tatsache" schließt? Was sagt Vf. S. 408? „Dem ersten Menschen mußte die Erziehung durch unmittelbare göttliche Ausstattung und Leitung ersetzt werden. Gott selbst mußte sein Lehrer und Erzieher sein." Also Gott mußte doch wieder „unmittelbar eingreifen". Dr. Paul Schanz schreibt: Nach der Hl. Schrift hat es Gott gar nicht darauf ankommen lassen, ob der Mensch sich zur Sprachfertigkeit und Vernunfterkenntnis entwickle, sondern er hat unmittelbar mit dem Menschen verkehrt. Wie man die naiv kindliche Erzählung auch deuten mag, jedenfalls ist aus derselben zu entnehmen, daß eine Einwirkung auf den Menschen stattgefunden hat, ähnlich derjenigen, welche wir stets zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern wahrnehmen. Das traditionelle Element ist in der ganzen Erziehung so stark vertreten, daß es bis jetzt noch nicht gelungen ist, eine einzige Ausnahme nachzuweisen. Nicht nur mußte der erste Mensch wie am Leibe ausgebildet, so geistig mit dem Vernunft- und Sprachgebrauche ausgerüstet werden, sondern es mußte ihm auch die Anregung zur Betätigung gegeben werden. Es wäre erst zu beweisen, daß der Mensch, sich selbst überlassen, die Sprache hätte nach und nach erfinden und zur religiösen Erkenntnis hätte gelangen können. Die gegenseitige Anregung kann jedenfalls nicht betont werden, wenn es sich um ein einziges Paar handelt. „Wunderlich ist es, einem Kinde von seinem Vater im Himmel erzählen zu lassen und nachher zu fragen, wie das Kind zum Gottesbewußtsein gekommen wäre," bemerkt Staudenmaier gegen Schleiermacher. — Dr. Schanz, Apol. des Chr. 2. Aufl. I. B. S. 124. 125. — Mit der „naturgemäßen Entwicklung" des Menschen ist es also nichts.

Wien. P. Mag. G. Feldner O. P.

2. *Dr. G. Graf:* **Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit.** Freiburg i. Br., Herder 1905.

Die vorliegende Schrift bildet das erste Heft des siebenten Bandes der Straßburger Theologischen Studien. Sie bietet ein mit großem Fleiße und umfassender Quellenkenntnis zusammengestelltes literar-geschichtliches Material, das vielfach noch unbekannt als Manuskripte in Bibliotheken vorhanden ist, und beschränkt sich auf kritische Bemerkungen über die Verfasser, sowie kurze Inhaltsangaben. Umgang wird genommen von der profanen Literatur, die zwar von christlichen Autoren stammt, im übrigen aber, wie z. B. die Dichtungen Ahtals, sich in den gewöhnlichen Geleisen arabischer Literatur bewegt. Die Autoren sind vielfach Nestorianer und Jakobiten und die behandelten Gegenstände apologetischen, theologischen und philosophischen Charakters. Über die Beschränkungen, die sich der Vf. auferlegt, spricht er sich im Vorwort aus. „Daß die erste Periode des christlichen Schrifttums in arabischer Sprache mit dem 11. Jahrhundert abgeschlossen wird, ist aus der Erwägung zu erklären, daß eine Darstellung der Geschichte, näherhin der inneren Geschichte der arabisch sprechenden Christen des Orients (Ägyptens, Palästinas, Syriens) seit der arabischen Invasion sich naturgemäß in die Zeitabschnitte der ersten islamischen Herrschaft, der

fränkischen Herrschaft und der zweiten islamischen Herrschaft (oder der Mamelucken und Osmanen) gliedern müßte."

„Auffallend mag die Außerachtlassung der biblischen apokryphen Literatur erscheinen. Der Grund hierfür liegt in dem Mangel feststehender Ergebnisse über das Alter dergleichen Schriften, bezw. Übersetzungen. Soviel aus den bisherigen Forschungen zu schließen ist, muß man sie eher einer früheren Zeit als der hier behandelten zuweisen."

München. Dr. M. Gloßner.

3. ***Martin Grabmann:*** **Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta.** Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. (Theologische Studien der Leogesellschaft, 14. Heft.) Wien, Mayer & Co. 1906. VIII, 176 S.

Man kann zwar nicht richtige Geschichte der Philosophie schreiben, ohne über die Sache selbst ein gutes Urteil zu haben; anderseits ist zur Beurteilung der Theorien ihre Geschichte von Nutzen, besonders wenn sie sich nicht auf Allgemeinheiten beschränkt. Grabmanns Schrift ist ein Muster solcher Arbeit. Die Verwertung der ganzen einschlägigen Literatur wird nicht leicht jemand in gleichem Grade zustande bringen, von den benützten Handschriften gar nicht zu reden. Was den Augustinismus betrifft, so wird man der Auffassung G.s recht geben müssen. Auch nach der Rezeption der peripatetischen Philosophie durch Alexander von Hales stützte man sich im ganzen noch auf die mit Recht oder Unrecht Augustinus zugeschriebenen Lehren. Man benützte die Lehren des Aristoteles als ausschmückendes, ergänzendes Beiwerk. Erst Albertus M. und Thomas gingen resolut einen Schritt weiter, ohne jedoch den Zusammenhang mit Augustinus aufzugeben. Es ist von Interesse, die Reaktion der älteren Schule gegen den Thomismus zu verfolgen. Der geschichtliche Ausgang findet um so leichter Zustimmung, je deutlicher man sieht, daß die Parteien ihr Bestes geleistet haben. Auch zur Würdigung des großen Kirchenlehrers nach der philosophischen Seite lernt man aus dieser Schrift. Augustinus ist, mit Windelband zu reden, der Metaphysiker der inneren Erfahrung. Es darf also sein System nicht zu sehr ontologisch, sondern vor allem psychologisch verstanden werden. Rez. erlaubt sich nur den Hinweis, daß der mildere Ontologismus des vorigen Jahrhunderts Aquasparta sehr nahe steht.

Linz a. D. Dr. Ignaz Wild.

4. ***Dr. Joh. Ev. Belser:*** **Das Evangelium des hl. Johannes.** Übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder. 1905. Gr. 8. 576 S.

In überraschend kurzer Frist nach dem Kommentar zur Leidensgeschichte bereicherte Prof. Belsers rastlos schaffende Feder den Büchermarkt neuerdings fast gleichzeitig mit zwei Werken: dem Kommentar über die Apostelgeschichte und jenem über das vierte Evangelium. Seit dem Erscheinen der „Einleitung in das Neue Testament" beanspruchen alle Werke des Vf.s alsbald lebhaftes Interesse. Umsomehr muß sein Kommentar

über das Evangelium, um das jetzt zumal der Kampf der Meinungen wogt, in seiner Originalität und Eigenart Gegenstand lebhafter Diskussion werden. Und das ist von vornherein sicher: wie immer sich die Kritik zu einzelnen Darlegungen stellen mag, Studium und Forschung werden dadurch nur Anregung und Förderung finden.

Bei der Durchsicht des Buches muß vor allem ein novum dem Leser ins Auge fallen, das er gewiß noch in keinem Evangelienkommentar gefunden hat: die Theorie von der bloß einjährigen Wirksamkeit des Herrn ist hier zum erstenmal so entschieden aufgestellt und ausgeführt, daß sie das Fundament für den Aufbau des Kommentars bildet. Belser hat sie von J. van Bebber herübergenommen und weitergebildet (vgl. S. IX). Damit ist ein großes Wort energisch ausgesprochen. Denn die Wirkungen dieser Hypothese wären nicht nur für die biblische, sondern auch für die spekulative Theologie nicht ohne Bedeutung. Um sie wird sich daher, obzwar im ganzen Kommentare eine Menge neuer Detailfragen, resp. Beantwortungen von solchen auftaucht, das Interesse des Bibelfreundes konzentrieren.

Ehe man sich auf den Boden der vorgetragenen Theorie stellt, wird man wohl die hierfür vorgebrachten Argumente einer Brückenprobe unterziehen. Die im Wesen gar nicht neue Theorie beruft sich zunächst auf den Traditionsbeweis. Diesbezüglich hat bekanntlich Dr. E. Nagel vor fünf Jahren (Katholik 1900, II, 200 ff., 318 ff., 417 ff., 481 ff.) gründlich nachgewiesen, daß eine apostolische Tradition zugunsten der einjährigen Wirksamkeit Christi nicht existiert (S. 206 will dies B. nicht gelten lassen), daß aber die Hl. Schrift selbst eine dreijährige öffentliche Tätigkeit mit genügender Deutlichkeit nahelege. Es muß also hier besonders auf die dem vierten Evangelium selbst entnommenen Argumente ankommen.

Den Hauptangriffspunkt bietet Belser die Stelle Joh. 6, 4: *Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* Den Ausdruck *τὸ πάσχα* können nach B. viele der Väter, die eine einjährige Wirksamkeit Jesu behaupten, nicht im Text vorgefunden haben. Demgegenüber sei (neben den Ausführungen Nagels) nur auf den Appendix der Introduction to the New Testament in the original Greek von Westcott-Hort, London 1896, hingewiesen. Dieser widmet dem Passus fast neun enge Spalten und kommt nach der Aufführung einer Menge von Instanzen dafür und dagegen aus alter und neuer Zeit schließlich zum Resultat: „Die Annahme, *τὸ πάσχα* bilde keinen Bestandteil des Originaltextes, muß ziemlich prekär (somewhat precarious) bleiben beim Mangel irgend einer anderen Textkorruption von ähnlicher Bedeutung oder Bezeugung in allen bekannten Handschriften und Versionen“ (p. 81). Daselbst ist auch das (von B. nicht verwendete) Zeugnis des Phlegon (Identität der bei ihm beschriebenen Sonnenfinsternis mit der beim Tode Christi eingetretenen: 4. Jahr der 222. Olympiade) besprochen. — Die angeführten Gründe (S. 200 ff.) sind nicht geeignet, die Ansicht stringent zu erhärten. Wenn die 6, 4 gebotene Ausdrucksweise nicht johanneisch sein soll, so ist das wohl bei der Verschiedenheit der Festbezeichnungen und der Deutung der betr. Ausdrücke auf dieses oder jenes Fest Ansichtssache. Statt der Schwierigkeit der Angleichung von 6, 4 zu Kap. 5 tritt bei B.s Deutung nur eine neue, die der Erklärung der gleichen Wendung *ἦν δὲ ἐγγύς* in 6, 4 und 7, 2. Und kann die Stelle Apg. 13, 25: *ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον* wirklich nach Ausdruck (impf.!) und Zusammenhang ein chronologisches Beweismoment darstellen? Da kann man doch mit viel mehr Berechtigung selbst parabolische Stellen wie Luk. 13, 7 (Feigenbaum) in Diskussion ziehen! Paulus sagt eben nicht: 14 Tage, bevor er seinen Lauf vollendete,

und das Inchoativum selbst kann nicht so stringent sein. Ähnliches ließe sich zu den anderen Stützen bemerken; sie erscheinen bei allem Scharfsinn des Vf.s doch als nicht fest und stark genug für die Belastungsprobe.

Ist τὸ πάσχα beseitigt, so stellt sich L. 6, 4 = 7, 2 als ἑορτὴ κατ' ἐξοχήν, als das Laubhüttenfest dar (190 ff., 202 ff.). Um zur einjährigen Dauer der Wirksamkeit Christi zu gelangen, muß bei der festen Stellung von 10, 22 ff. (Tempelweihfest) und 13, 1 ff. (letztes Osterfest) besonders noch das 5, 1 ff. genannte, gewöhnlich auf das 2. Osterfest gedeutete Fest anders erklärt werden: es soll das in jenem Jahre am 7. Juni gefeierte Pfingstfest sein (S. 156 ff.). Wenn wir von der nicht so einfachen Frage um 5, 1 ff. und ihren Schwierigkeiten absehen, ergibt sich also für die Ereignisse von Joh. 2, 13 ff. und 5, 1 ff. und ihren Parallelen bei den Synoptikern eine Zeitspanne von sieben Wochen. Was muß aber alles da hineingedrängt werden! Nach dem kurzen Aufenthalt in Jerusalem (Tempelreinigung, Nikodemus) sind es die Tauftätigkeit der Jünger in Judäa (3, 22 ff.), die Reise über Samaria nach Karpharnaum (4, 1 ff.; 4, 42 ff.) und Aufenthalt daselbst (Matth. 4, 13 ff.; Luk. 4, 31 f.; Mark. 1, 21; vgl. Luk. 4, 16). Dieses Unternehmen ist ein Ding der Unmöglichkeit. Unmöglich kann die Taufwirksamkeit nur 2—3 Wochen gewährt haben (S. 115), vgl. 3, 22: Post haec venit Iesus, et discipuli eius in terram Iudaeam; et illic demorabatur (διέτριβεν) cum eis et baptizabat. Bei der Entfernung der Taufstätte des Johannes (Änon bei Selim am Eingang von Samaria nach Galiläa, S. 116) vom Wirkungskreise Jesu kann auch der Streit der Johannesjünger mit den Juden nicht gleich nach wenigen Tagen beginnen, zumal die Ursache davon die intensivere und extensivere Lehr- und Tauftätigkeit Jesu und seiner Jünger ist (Joh. 3, 26; 4, 1). Dabei und betreffs der Ursache des Wegganges Jesu nach Galiläa ist ferner zu bedenken, daß ohne Post und Eisenbahn der Verkehr und Nachrichtendienst nicht so schnell vonstatten gehen konnte, daß der Groll der Pharisäer nicht über Nacht entstand, und daß wohl zwischen der Mitteilung dieses und der Kunde von der Einkerkerung des Täufers zu unterscheiden ist (Joh. 4, 1; Matth. 4, 12; Mark. 1, 14). Einen schweren Stein des Anstoßes muß diese Annahme weiters in 4, 35: ‚adhuc quattuor menses, et messis venit' finden. Wie kann Belser beweisen, daß es „sich hier nur um Sommersaaten handeln kann", da er selbst gestehen muß, daß diese in heißen Ländern eine äußerste Seltenheit waren (S. 144)? Von dem Auswege zu „triticum trimestre": „Wenn die Jünger hier von 4 Monaten reden, so ist zu beachten, daß die Zahl 4, sowie das Vielfache von 4 (40, 400, 4000) zu den gebräuchlichsten runden Zahlen gehörte" ganz zu schweigen! Und wäre das angebliche Jubeljahr 780/81 (S. 145) etwa Ursache, so hätte Joh. schreiben müssen: et satus venit. 4, 35 bildet also nach wie vor eine wahre Mauer gegen die Theorie.

Für den Aufenthalt Christi in Galiläa blieben nach B. nicht ganze 4 Wochen übrig. Für diese Zeit gelten aber nebst Joh. 4, 43. 46 ff., Luk. 4, 16 ff. u. a. folgende Berichte: Matth 4, 13: Jesus kam nach Karpharnaum . . . , um da zu wohnen; 4, 23: . . . durchwanderte ganz Galiläa, indem er lehrte in ihren Synagogen usw.; vgl. Mark. 1, 21. Luk. 4, 31: Und er . . . lehrte sie daselbst an den Sabbaten; 4, 44: Und er predigte in den Synagogen von Galiläa. Mark. 4, 39: Und er predigte in ihren Synagogen und in ganz Galiläa. Nach dem ganzen Kontexte konnte der Herr nur den Synagogengottesdienst am Sabbate zur Predigt benützen, und tat dies auch in Nazareth (Luk. 4, 16 ff.) und Karpharnaum, hier gleich nach seiner Ankunft

(Mark. 1, 21; Luk. 4, 31) und nachher öfters (Luk. 4, 31; Mark. 3, 1 ff.). Diese wenigstens vier Sabbate und jene nach Matth. 4, 23 und Parallelen ergeben allein gegenüber den dreien der Theorie einen sehr bedenklichen Rechenfehler auf seiten ebenderselben, und dieser läßt sich nicht so einfach berichtigen! An der Identität obiger Berichte mit den Andeutungen bei Joh. kann nicht gerüttelt werden.

Das Vorgebrachte genüge zur Begründung der Bedenken gegen die Theorie der einjährigen Wirksamkeit Christi, die wohl am besten durch gemeinsame Erwägung der Ereignisse bei Joh. und den Synoptikern widerlegt werden kann. Auch zu anderen im Kommentare vorgelegten Ergebnissen der neuesten Forschung kann man bei aller Hochschätzung der trefflichen Leistungen des Tübinger Meisters nicht ohne weiteres sein probatum est setzen. Das gilt schon gleich vom Prolog mit seiner Deutung auf die geschichtliche Person Christi allein (S. V. 22 ff.; — S. 22. 27: κατέλαβε wohl kaum im Sinne: hat es nicht zu unterdrücken vermocht; dagegen spricht u. E. schon der Aorist); dann von allen Erklärungen, die eben mit der neuen Theorie in Verbindung stehen und dadurch dem ganzen Kommentar ein besonderes Kolorit verleihen, so S. 78 ff., 92 ff., 97, 116 ff.; z. B. 125: „Da ja die „Judäer" sofort am (1.) Osterfeste in tödlichem Haß gegen Jesus entbrannten" etc.; es gilt ferner von der Identifizierung des Bethesda mit dem Siloe (157 ff., 301 ff.) und, bei aller Anerkennung des Verdienstes B.s um die Würdigung eucharistischen Charakters des vierten Evangeliums, von manchen Stellen, die sich wohl doch nicht gut dazu einfügen lassen; man vgl. nur S. 532: Magdalena will, nachdem sie den Herrn wiedergefunden hat, kommunizieren! Andere strittige Punkte zu berühren, gestattet der Raum nicht.

Dagegen müssen wir dem Vf. für vieles herzlich dankbar sein: so überhaupt für die klare und scharfe Verteidigung der Echtheit des Evangeliums und das Eintreten für die Tradition; für die Würdigung des Täuferzeugnisses (44 ff.), die eingehende und liebevolle Behandlung der Abschiedsreden (408—460) und die Darlegung der Angaben des Evangelisten über den Tag des Abendmahles und des Todes Jesu. Und so wird man aus dem Buche, mag man auch zu manchem nicht „Ja" sagen können, vieles lernen können und neue Liebe und Begeisterung für das pneumatische Evangelium schöpfen.

Wien. Th. Innitzer.

5. *J. Lanz-Liebenfels:* **Theozoologie oder die Kunde von den Sodomsäfflingen und dem Götter-Elektron.** Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels (mit 45 Bildern). Wien-Leipzig-Budapest, Moderner Verlag. 160 S.

Des Vf.s Gehirn ist ganz durchtränkt vom Dunste der Sodomie, und er sieht überall nur Sodomie. Es gab einst Tiermenschen auf der Erde, Überreste davon sind die Alpenkretins, für die man in Admont eine Trottelanstalt errichtet hat. Esau ist ein solcher haariger Tiermensch, ebensolche sind die Rephaim, Zuzim, Emim, Chorim und Emore (Gen. 14), ferner die „unreinen Tiere" (Lev. 11). Die Sodomie mit diesen Affenmenschen erhält sich als Teufelsbuhlschaft in den Schriften der Väter. „Mit Namen nennen" bedeutet in der Bibel und in den Keilinschriften

soviel als „den Beischlaf ausüben". Die zusammenstürzenden Mauern Jerichos sind Sodomswesen, ebenso die Steine im Grabe des Lazarus und Christus. Auch das in der Bibel öfter vorkommende Wort „Loder" bedeutet häufig jene Buhläfflinge. Das biblische Eden ist der Garten der Sodomswonne; die Fleischtöpfe Ägyptens sind nichts anderes als Buhläfflinge. Die Pesach-Lämmer sind Buhlzwerge, die Leinwand im Grabe Christi ist Sodomsgewebe, das Gold von Ophir und Tarschisch ist Sodomswesen. Die Jünglinge im Feuerofen hatten nicht gegen gewöhnliches Feuer, sondern gegen das Sodomsfeuer, die Buhlschritte, zu kämpfen, sowie auch das Feuer der Vestalinnen nur Sodomsfeuer war. Die Erbsünde bestand in Sodomie, ein Bastard aus der Buhlschaft des Teufels mit dem Menschen war Kain.

Dieser Sodomie tritt nun entgegen die Gottheit und der Göttersohn. Unter Gottheit verstehe ich, sagt L., die Lebewesen der ultravioletten und ultraroten Kräfte und Welten. Elektrisch und göttlich sein ist eins. Der Judengott war ebenfalls eines jener elektrischen Urweltswesen. Auch die Bundeslade war elektrisch und schmetterte darum einen jeden nieder, der sie berührte. Mit Recht wird Gott (Dt. 4 und Heb. 12) ein verzehrendes Feuer, nämlich elektrisches Feuer, genannt. Christus war der Göttersohn, es gab aber nicht bloß einen, sondern viele solcher Gottmenschen. Als solcher war Christus ein elektrischer Vormensch. Er verhindert zu Kana eine Sodomsorgie mit den Sodoms-Wasserkrügen; er überzeugt die Samariterin am Jakobsbrunnen, die an den Quell ging, um sich mit solchen Sodomswasserkrügen zu erlustigen, von der Schändlichkeit ihres Umganges. Die Kreuzigung bestand darin, daß man den Menschen an einen Pfahl band und von den lüsternen Äfflingen sodomisieren ließ; das war auch die Marter Jesu. Das Leiden Christi war ein Kampf mit Sodomsunholden. Ebenso wie Christus mußten die Apostel gegen die Buhläfflinge kämpfen. „Von den Toten auferstehen" heißt „aus den Sodomsgräbern auferstehen, die Sodomie ablegen". Jesus überwältigte die Sodomsgrabsteine, die Sodomswächter, er schleuderte die Sodomslinnen von sich. Jesu Auferstehung ist nichts anderes als Tannhäusers Abschied von Frau Venus im Hörselberg.

Die ganze Menschheit stirbt heute den Sodomstod, unsere Leiber sind vergrindet trotz aller Seifen. Die Rasse muß wieder rein werden durch Züchtung der Himmelssöhne, d. i. der europäischen, weißen Menschen, d. h. der Germanen. Weg mit der falschen, selbstmörderischen Nächstenliebe, die die Sodomsäfflinge und ihre Pfaffen erfunden haben! Wozu Legate für Spitäler, Findelhäuser, uneheliche Kinder und gefallene Mädchen? Man unterstütze lieber einen Einzigen, womöglich den Besten, ausgiebig; mit der Verwaltung der Stiftungen betraue man nicht alte Herren, Professoren, Beamte, sondern am besten die Burschenschaften! Aus Germanien allein kommen seit der Urzeit die Könige und Helden. Deutschland ist die Heimat des eigentlichen Menschen. Seit über tausend Jahren sind die Welschen und die Slaven und das andere Affenmenschengesindel eine stete Gefahr für die Kultur und unsere erbittertsten Feinde. Das Himmelreich wird erreicht durch Eingriffe in das Geschlechtsleben. Die Minderwertigen müssen auf gelinde Weise, durch Verschneidung und Entfruchtung, ausgerottet werden, jugendliche Taugenichtse sind ohne Gnade zu kastrieren oder zu sterilisieren. Die Ehe ist der sichere Hort der Rasse; aber wollen sich ein Menschenmann und ein Menschenweib lieben, ohne Kinder zu zeugen, so ist eine Ehe nicht notwendig etc. etc.

Die vorstehenden Zitate dürften zur Charakterisierung des Buches genügen. Der richtige Titel desselben wäre wohl: „Wahnsinnsphantasien

eines germanischen Studenten, dessen Gehirn durch langjährige Beschäftigung mit sodomitischen Ideen in Sodoms-Mist verwandelt ward".

(Der Vf. ist, wie mir erst nachträglich bekannt wurde, ein ausgesprungener Cistercienser des Stiftes Heiligenkreuz!)

Wien. Reinhold.

6. *V. Zapletal* O.P.: Das Deboralied. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (Gschwend), 1905. kl. 8°. V, 52 S.

Zapletal wendet hier seine metrischen Regeln, die sich schon durch ihre Einfachheit vor den anderen metrischen Theorien auszeichnen, auf das Deboralied an, wie er dies schon früher beim Kohelet getan.

In der Einleitung gibt Z. zunächst den Gedankengang und die metrische Komposition des Deboraliedes. Dasselbe ist nach Z. in sechshebigen Distichen geschrieben, von denen je zwei eine Strophe bilden. Eine Ausnahme bildet nur die Einleitung zum Liede, die aus drei vierhebigen Distichen besteht. Hierauf behandelt der Vf. den Ursprung des Liedes, dessen Abfassung er in die Zeit gleich nach dem Siege verlegt. Die Frage, ob Debora selber die Verfasserin sei, läßt Z. unentschieden. Im folgenden Abschnitt setzt Z. die Bedeutung des Liedes für die Profan- und Religionsgeschichte Israels auseinander. Sodann zeigt er, daß von einem Widerspruche zwischen dem Deboraliede und dem Kap. 4 — wie man vielfach annimmt — keine Rede sei.

Im II. Teile bringt Z. die Erklärung des Liedes. Er bietet uns den hebräischen Text in stichischer und strophischer Gliederung und mit vielen Verbesserungen. Aus dem Umstande, daß das Deboralied unzählige Male abgeschrieben worden ist, erklären sich die vielen, oft sinnstörenden Schreibfehler. Die vorgenommenen Emendationen werden durch Klammern ersichtlich gemacht. An den Text reiht sich der Kommentar, in dem die Verbesserungen begründet und auch sonstige Erklärungen gegeben werden. Den Schluß bildet eine poetisch gehaltene Übersetzung des Liedes.

Ohne Zweifel hat es Z. verstanden, manchen schwer verständlichen Stellen durch seine Emendationen einen passenden Sinn abzugewinnen. Ich verweise beispielsweise nur auf die Verse: 6 a, 10 b, 15 a. Richtig bemerkt auch Z., daß V. 22 nicht an seinem Platze stehe; nur möchte ich ihn nicht hinter, sondern vor V. 20 stellen, denn so würde der Zusammenhang noch besser gewahrt, besonders wenn man das Kämpfen der Sterne von einem Gewitter verstehen will.

Doch nicht allen Emendationen, wie sie Z. vornimmt, wollen wir beipflichten. So liegt kein Grund vor, in V. 8 den Stichus: „Man wählte neue Götter" zu „verbessern", da doch, wie wir aus dem Richterbuche selber wissen, zwischen dem Abfalle zu fremden Göttern und der Bedrängnis des Volkes durch auswärtige Feinde ein Zusammenhang besteht. Desgleichen liegt für eine Abänderung von: „Und Naphthali auf den Höhen des Gefildes" kein rechter Grund vor. Es soll in dem Verse gesagt werden, daß Zabulon und Naphthali auf den Höhen des Gefildes, nämlich auf den Höhen des Tabor, ihr Leben einsetzten. Denn von hier aus erfolgte wohl der Angriff auf den Feind.

Vorliegende Schrift zeugt von dem großen Talente des Verfassers für textkritische Arbeiten auf alttestamentlichem Gebiete.

Wien. J. Döller.

7. *Vincenz Zapletal* O. P.: **Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (Gschwend), 1905. gr. 8°. X, 243 S.**

Das Buch Kohelet mit seinen vielen Problemen ist in jüngster Zeit ein beliebter Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen. Ich erinnere nur an Haupt, Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. Leipzig 1905; Levy, Das Targum zu Koheleth. Berlin 1905; Gerson, Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Frankfurt 1905. Auch der bekannte Freiburger Biblist Z. wurde durch seine Vorlesungen veranlaßt, sich eingehender mit diesem „rätselhaften“ Buche zu beschäftigen. Unter den Ergebnissen, zu welchen Z. gelangt ist, möchte ich als besonders erwähnenswert folgende hervorheben: Kohelet bedeutet nicht „Prediger“, sondern „Sammler“ (von Sprüchen). Der Verfasser des Buches lege sich diesen Namen bei, um seine Leser nicht irrezuführen. Da er nämlich seine Reflexionen oft mit den Redewendungen „ich sah“, „ich wandte mich zu“ u. dgl. einleitet, so hätte leicht in dem Leser der Gedanke entstehen können, als ob der Autor alles, was er erzähle, auch an sich selber erfahren hätte.

Das ganze Buch, samt dem Epilog, ist — wie Z. weiter ausführt — in einem regelmäßigen Metrum geschrieben. Die Stichen haben nicht die gleiche Länge. Doch ist eine und dieselbe Reflexion gewöhnlich nach einem Schema gedichtet. Mit Recht sieht Z. in den akzentuierten Silben im hebräischen Worte die Hebung und in den nichtakzentuierten Silben die Senkungen, deren Zahl nicht genau geregelt ist. Kurze Partikel und Wörter, die mit dem folgenden innig zusammenhängen, werden ohne Akzent gesprochen. Zapletal eigentümlich ist die Auffassung, daß beim Fehlen einer Senkung die erste Hebung als eine verlängerte zu lesen und so gewissermaßen als Hebung und Senkung zu betrachten ist. Allerdings sieht sich auch Z. genötigt, am Texte manche Änderungen vorzunehmen, für die nach Möglichkeit an den alten Übersetzungen eine Stütze gesucht wird. Eine strophische Gliederung gibt es nach Z. im Kohelet im allgemeinen nicht. Nur einige Reflexionen lassen sich in Strophen einteilen. Griechische Einflüsse lehnt Z. ab. Die Abfassung des Buches schreibt er nicht dem König Salomo, sondern einem uns unbekannten Verfasser zu, der etwas vor 200 v. Chr. gelebt hat.

Zapletal behandelt auch die Unsterblichkeitslehre des Kohelet. Und in diesem Punkte kann ich dem Verfasser nicht beipflichten, wenn er meint: Kohelet halte fest an dem althebräischen Scheolglauben und erachte die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit mindestens für unsicher (S. 76. 81). Ich finde nämlich darin eine Schwierigkeit, daß ein inspirierter Autor gegenüber einer klareren, vollkommeneren Erkenntnis eines Glaubenssatzes sich skeptisch sollte verhalten haben.

An die Einleitung (S. 3—88) schließt sich an die Erklärung (S. 91—243). Für jedes Kapitel wird zunächst der hebräische Text in stichischer Gliederung und in verbesserter Form gegeben. Daran reihen sich textkritische und sachliche Erklärungen, in die auch verschiedene Aussprüche von Klassikern als interessante Parallelen eingereiht werden. Endlich wird eine stichisch gegliederte Übersetzung geboten.

Mit Geschick geht Zapletal auf die verschiedenen Schwierigkeiten,

deren das Buch Kohelet so viele aufzuweisen hat, ein, prüft die verschiedenen Erklärungsversuche und gibt oft eine ganz neue, befriedigende Lösung so mancher crux interpretum, wie z. B. VIII, 10; X, 19; XI, I.

Wien. J. Döller.

8. ***Dr. Bartolomäus Heigl:*** **Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer.** Eine Studie zur neutestamentlichen Einleitung. Freiburg i. B., Herder 1905. gr. 8. 268 S.

Wie der Verfasser im Vorwort betont, sei er ganz „voraussetzungslos“ an die Arbeit herangetreten; erst im Verlaufe derselben sei er zu dem Resultate gelangt, daß Paulus den Hebräerbrief geschrieben habe und zwar an die Judenchristen in Jerusalem bezw. Palästina im Jahre 65. Für keine andere Annahme lasse sich eine solche Summe harmonisierender Beweismomente geltend machen als wie gerade für diese.

Im I. Teile beschäftigt sich Heigl mit dem Verfasser des Hebräerbriefes. Er führt zunächst im Abschnitte I die Tradition an, welche „die paulinische Autorschaft des Briefes zur unumstößlichen Gewißheit erhebe“. Im Abschnitt II bespricht der Vf. das Selbstzeugnis des Briefes, der, nach Form und Inhalt mit den paulinischen verglichen, sicher eher für als gegen den paulinischen Ursprung spreche. In Abschnitt III bietet uns Heigl die wichtigsten Hypothesen über den Autor des Hebräerbriefes.

Der II. Teil handelt von der Adresse des Briefes. Es wird gezeigt, daß die traditionelle Ansicht, welche das Schreiben gemäß der Überschrift an die „Hebräer“ gerichtet sein läßt, wohl begründet sei.

Die Studie zeigt von großer Erudition und Belesenheit des Verfassers und wird, wenn auch nicht die Kontroverse über den viel umstrittenen Brief aus der Welt schaffen, so doch zur Festigung der traditionellen Auffassung viel beitragen.

Wien. J. Döller.

9. ***Dr. Joseph Selbst:*** Dr. J. Schuster und Dr. J. B. Holzammer, **Handbuch zur Biblischen Geschichte.** Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung, 6. völlig neubearb. Aufl. I. Bd.: Das Alte Testament. Freiburg i. Br., Herder, 1905—6. gr. 8°. XVIII, 1026 S.

Die Neubearbeitung von Schusters und Holzammers Handbuch zur Biblischen Geschichte wurde für das Alte Testament in die bewährten Hände von Selbst gelegt. Plan und Anlage, wie sich selbe in den früheren Auflagen zeigten, blieben unverändert. Den durch die moderne Forschung in den Vordergrund gerückten wissenschaftlichen Fragen wurde eine größere Aufmerksamkeit zugewendet und auf den wissenschaftlichen Charakter des Buches ein größeres Gewicht gelegt, ohne daß jedoch hierdurch die praktische Bestimmung des Handbuches beeinträchtigt wurde. Gleich in der Einleitung wird der Leser mit dem Bibel-Babel-Streit bekannt gemacht und über den Stand des modernen Kampfes um die Bibel, wie er gegenwärtig zwischen katholischen Exegeten inbezug auf die Ausdehnung der Inspiration in den historischen Partien der Bibel geführt wird, informiert. Ganz richtig bemerkt dazu S., daß in dem Falle der Verwendung von geschichtlichen Erzählungen zur bloßen Einkleidung einer Wahrheit dies im großen und ganzen an sicheren Kennzeichen von

einer wirklichen Geschichte zu unterscheiden sein werde. Auch sonst führt S. die verschiedenen Ansichten in einer biblischen Kontroverse an, ohne sich jedoch durch den Reiz der Neuheit verleiten zu lassen, einer neueren, unsicheren Auslegung gleich das Wort zu reden, so z. B. gleich in der Frage um die Ausdehnung der Sintflut in anthropologischer Hinsicht. Man wird dem Vf. nur zustimmen können, wenn er sagt: Die Frage, ob die Sintflut anthropologisch universell oder beschränkt gewesen, kann weder unbedingt bejaht, noch unbedingt verneint werden. Sie ist vorläufig eine offene, aber nicht ganz freie Frage und ist namentlich für populäre Zwecke mit großer Vorsicht zu behandeln (S. 167). Mit Recht entscheidet sich S. für Amenophis II. als den Auszugspharao und neigt sich jener Ansicht zu, die in dem Opfer Jephtes ein wirkliches Opfer erblickt.

Zahlreiche Verweise in den Anmerkungen auf die neuste und beste Literatur setzen den Leser in den Stand, sich in eine beliebige Frage zu vertiefen. Kleinere Versehen, wie S. 223: Hebron bedeutet im Hebräischen wahrscheinlich „Vierstadt" (gemeint ist der ältere Name Kariath Arbe), verbessern sich von selbst.

In der neuen Bearbeitung wird das „Handbuch" nicht bloß dem Lehrer und Katecheten an Volks- und Mittelschulen hervorragende Dienste leisten, sondern auch — besonders wegen der zahlreichen Literaturangaben — für den akademischen Lehrer ein wichtiges und sehr empfehlenswertes Nachschlagewerk bilden.

Wien. Univ.-Prof. J. Döller.

10. ***P. Dominicus Facin a Bieno:*** **Admonitiones ad Fratres Minores provinciae S. Antonii Venetiarum.** Venetiis 1905. 120 p.

Vorliegende Schrift ist ein Rundschreiben, welches der neuernannte Provinzial an die Mitglieder seiner Ordensprovinz richtet. Sie hat also eigentlich eine recht partikuläre Bestimmung, indem sie die innere Erneuerung des Ordens bezweckt. Die Schrift zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten werden die Grundtugenden des Franziskanerordens behandelt, im zweiten sind die einzelnen „admonitiones" für die verschiedenen Klassen der Ordensbrüder enthalten.

Ein schöner Zug fiel Rezensenten in diesem Werkchen auf: die große und demütige Liebe, mit welcher dieser Obere alle seine Winke vergoldet und belebt. Als prächtige Edelsteine werden dann Worte und Sprüche der Hl. Schrift und der hl. Väter hinzugefügt, und so die Ordensregel als ein so reicher Schatz erwiesen, aus welchem durch alle Jahrhunderte ein „königliches Geschlecht" zehren und sich bereichern kann. Möge der eifrige Obere seine Absichten verwirklicht sehen!

Wien. Dr. Ferd. Rott.

11. ***Dr. Eduard Weigl:*** **Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien.** (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Herausg. v. A. Ehrhard und J. P. Kirsch. V. Bd. 2. u. 3. Heft.) Mainz, Kirchheim, 1905.

Cyrillus war Patriarch von Alexandrien von 412—444. An Einfluß und Bedeutung in dogmengeschichtlicher Hinsicht hat Cyrillus unter den griechischen Kirchenvätern außer Athanasius nicht seinesgleichen; er kann Augustinus an die Seite gestellt werden. Vf. unternimmt es, in vorliegender Arbeit die gesamte Cyrillische Heilslehre quellenmäßig und

in geordneter Reihenfolge darzustellen. Weil es dem hl. Cyrill eigen ist, alle Fragen des Heils christozentrisch zu betrachten, tut Vf. gut daran, von vornherein Person und Stellung des Heilsmittlers zu fixieren, und, um eine feste Grundlage zu gewinnen, eine längere Einleitung vorauszuschicken, in der klar und deutlich Cyrills Hauptgedanken über Trinität, Schöpfung und Verstand, Sündenfall und Restaurationsplan vorgeführt werden. S. 10—52.

Von S. 52—83 ist die Rede von der Person des Heilsmittlers. Cyrill betont, daß der Logos durch die Menschwerdung nur eine neue Seinsweise angenommen hat, bei der die göttliche Natur geblieben ist, was sie war, und die angenommene menschliche Natur nicht aufhörte, Kreatur zu sein. Die Stellung Christi zur Menschheit bezeichnet Cyrill treffend durch „zweiter Adam“. Wie durch einen Menschen das Verderben hereinbrach, so sollte durch einen Menschen das Heil vermittelt werden. Cyrill erkennt eine zweifache Verwandtschaft des einzelnen Menschen mit Christus: eine physische, beruhend auf der Teilnahme an der einen menschlichen regenerierten Natur, und eine mystische, die in der Mitteilung der göttlichen Natur durch die Gnade wurzelt. Erstere, die jedem Menschen, der ins Geschlecht tritt, zukommt, ist die Grundlage für die zweite, die sowohl vom Willen des einzelnen, wie auch vom gnädigen Willen Gottes abhängt.

Die stark realistische Ausdrucksweise: „Alle waren wir in Christo, und die gemeinsame Person der Menschheit lebt auf in Beziehung zu ihm“ und ähnliche Wendungen sind nicht im platonischen Sinne zu erklären, als ob Christus die menschliche Natur als allgemeine, für sich bestehende getragen habe, vielmehr im Sinne des gemäßigten, aristotelischen Realismus zu deuten, der im einzelnen nur eine individuelle Natur kannte, die dieselbe ist, wie die substantia secunda. Christus wirkt als Stammhaupt moralisch für uns und physisch auf uns. Dadurch hat Cyrill bestimmend auf die nachfolgenden Theologen, besonders Thomas, eingewirkt. Die Menschheit Christi ist kraft der hypostatischen Union physisches Organ der Gottheit, durch das sie diese Wunder und Gnadenausteilung bewirkt.

Die Gesamtstellung Christi charakterisiert Cyrill als eine mittlerische. In dieser Eigenschaft als Mittler ist Christus wahrhaft Priester, der sich selbst Gott zum Opfer dargebracht hat und über die Grenzen seiner Person hinaus auch die Glieder seines mystischen Leibes ins unendliche und zum unendlichen Opfer aufgenommen hat.

Von S. 83—343 entwickelt Vf. die Lehre Cyrills vom Werke des Heilsmittlers, und zwar in seiner Grundlegung (Soteriologie), in seiner Mitteilung (Gnadenlehre) und in seiner Vollendung (Eschatologie).

Die Heilsbedeutung Christi für die Menschheit nach ihrer grundlegenden Seite hin liegt im ganzen Leben Christi, oder kurz darin, daß Christus zweiter Adam ist. Als solcher ist er allenthalben physisch wie ethisch, in Leben und in Lehre Bestimmung und Norm. Das also in der Erlösung grundgelegte Heil wird dem einzelnen Menschen mitgeteilt durch die Gnade, vermittelst der er mit Gott verbunden und ins himmlische Geschlecht des zweiten Adam eingeboren wird. Die Stellungnahme des hl. Cyrill gegen die Häresie des Arius und Nestorius veranlaßten ihn, auch die Gnadenlehre im besonderen christologisch zu behandeln, was für die tiefere Auffassung derselben von nicht geringem Belange ist. Der hl. Kirchenlehrer hat die Doktrin des hl. Paulus über das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung recht erfaßt, wenn er den Glauben und die aus ihm entspringenden Akte der Abkehr von der Sünde und der Hinwendung zu Gott als eine causa dispositiva der Rechtfertigung

bezeichnet, diese aber keineswegs verdient, vielmehr selbst noch von der göttlichen Gnade angeregt und unterstützt sein müssen. Deutlicher konnte Cyrill nicht dartun, daß auch der Anfang des Heiles nicht vom Menschen ist.

Cyrill unterscheidet dann zwei eng verbundene, aber doch selbständige Formen der Verbindung mit Gott: eine pneumatische, die in der Teilnahme am Geiste Christi, an seiner Gottheit besteht, und eine somatische, die eine Teilnahme am Leibe Christi, an seiner Menschheit ist; er begründet beide aus Schrift und Tradition. Bei ersterer, die uns besonders in der Taufe, Firmung und Buße verliehen wird, betont Cyrill hauptsächlich die Wirkungen auf die Seele. Durch dieselbe wird ein zweifaches verliehen: eine ungeschaffene Gnade, das Wesen, die Substanz des göttlichen Geistes selber. Diese Einigung ist allerdings keine physische, wie in der Inkarnation, wo die zwei Naturen zu einer *ἕνωσις φυσικὴ* sich vereinigten, sondern eine *ἕνωσις σχητική*, die aber ungemein mehr ist als das, was wir gewöhnlich unter moralischer Einigung verstehen. Ferner eine geschaffene Gnade, die nach der negativen Seite hin in der remissio peccatorum besteht, nach der positiven Seite hin aber den Menschen umformt nach Christi Bild, in den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit versetzt und zur Würde der Gottessohnschaft erhebt, wodurch das ganze Wesen der Seele betroffen ist, indem ihr eine wirkliche höhere Beschaffenheit inhärent wird.

Die somatische Form der Verbindung mit Gott wird uns zuteil in der Eucharistie, deren Empfang Cyrill für notwendig hält, wenn anders wir uns nicht vom ewigen Leben ausschließen wollen.

Gern hätten wir gesehen, wenn Vf. diese Notwendigkeit der eucharistischen Gnade im Sinne des hl. Thomas erklärt hätte, zumal der Zusammenhang mit der Taufgnade, deren Vollendung sie ist, diese Erklärung nahe legte, anstatt einfach zu sagen, daß nach Cyrill unsere Verbindung mit Christus doch nicht unbedingt eucharistisch sein müsse.

Die Hilfe und Anregung Gottes ist endlich nicht bloß notwendig zur Begründung des übernatürlichen Gnadenlebens in der Seele, sondern auch zu jeder Äußerung desselben, besonders zur Abwehr von Versuchungen, zur Verrichtung guter Werke und endlich, um überhaupt in der Gnade zu verharren. Diese aktuellen Beistandsgnaden gehen auch vom innewohnenden Christus aus, der den ganzen Heilsorganismus in Bewegung setzt und hält. Wir benötigen einer positiven Hilfe, um vom Gnadenzustande zur Betätigung desselben übergehen zu können. So ist das Leben des Gerechten gleichsam das Leben Christi, von dem alle Kraft auf übernatürlichem Gebiete ausgeht.

Christus ist auch das Prinzip des Verdienstes, soweit er mit uns eins ist, können wir wahrhaft bei Gott verdienen. Voraussetzung ist aber, daß das verdienstliche Werk freiwillig geschehe, und von Gott der Lohn ihm verheißen wurde; denn ein ius simpliciter kann kein Geschöpf Gott gegenüber erlangen.

Der Sache nach kennt unser hl. Lehrer so ziemlich alle Arten der Gnade, wie sie die spätere Theologie aufführt. Unter diesen verdient als die hauptsächlichste die gratia efficax unser spezielles Interesse, zumal Cyrill über deren Natur und Verhältnis zum menschlichen Willen gewichtige Lehren gibt. Daß dieselbe die Freiheit des Menschen in keinerlei Weise beeinträchtige, steht außer Zweifel und wird verschiedentlich ausdrücklich hervorgehoben. Vf. glaubt aber den Ausführungen unseres Heiligen mit Sicherheit entnehmen zu können, daß die Gnade nicht wirksam sei rein ab intrinseco, und zwar deshalb, weil nach Cyrill die Gnade nicht wirksam sei ohne den freien Willen (S. 302).

Dem können wir nicht zustimmen. Denn auch von jenen, die für die efficacia gratiae ab intrinseco einstehen, wird gewiß keiner leugnen, daß auch der Wille seinen Anteil habe an dem durch gratia efficax angeregten guten Werke, vielmehr schreiben diese den Effekt, wie der Gnade, so auch dem Willen zu, als einer causa totalis, und zwar totalitate causae, während die gegenteilige Ansicht den Willen bloß als eine causa partialis gelten läßt neben der Gnade. Vf.s Schluß wäre berechtigt, wenn die Gnade wirksam wäre d u r c h den freien Willen, d. h. vom Willen irgendwie modifiziert oder determiniert würde. Davon spricht Cyrill aber nirgend. Auch aus der Stelle, „daß Christus den Judas gerettet hätte, wenn dieser selbst gewollt hätte", folgt nicht, daß Judas Wille die Wirksamkeit der Gnade herbeigeführt hätte, es müßte denn sein, daß Judas aus sich einen solchen Willensakt hätte setzen können und derselbe nicht selbst schon wieder von der Gnade bewirkt worden wäre. Nun haben wir aber bereits gesehen, daß auch die subjektiven, vorbereitenden Akte der Rechtfertigung nach Cyrill von der Gnade angeregt sein müssen, damit auch der Anfang des Heiles nicht beim Menschen sei. Ein und dasselbe kann aber nicht Wirkung der Gnade sein und zugleich die Wirksamkeit der Gnade verursachen. Zudem sagt Cyrill (S. 305), daß die wirksame Gnade in unfehlbarer Weise Gerechtigkeit und Glorie h e r b e i f ü h r e. In diesem Satz wird nun doch unzweideutig gesagt, daß die gratia efficax unfehlbar ihren Effekt erreiche und zwar infallibilitate causalitatis und nicht allein infallibilitate praescientiae. Dies heißt aber wirksam sein rein ab intrinseco. Wie wollten wir auch anders bei Cyrill (S. 301) die Berufung der Heiden erklären, welche die Form der Notwendigkeit nachahmte, so daß einige gleichsam gezwungen wurden? —

Den Abschluß der Gnadenlehre bildet eine kurze Abhandlung über die von Christus zur Heilsvermittlung gestiftete Heilsanstalt, die Kirche.

Im letzten Abschnitt (Eschatologie) werden kurz die Dinge nach dem Tode, besonders die Auferstehung, vorgeführt. Die Auferweckung der Gottlosen hat nur den Zweck der Strafe, die eine ewige ist. Die Gerechten aber werden wunderbar glorifiziert an Leib und Seele, und zwar wiederum durch die innigste Vereinigung mit Christus, der, wie hienieden, so auch im Himmel Zentrum und Mittler alles göttlichen Seins und Lebens ist.

Der Schluß (S. 344—348) erklärt den Ausdruck Pauli *„ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ"* (Eph. 1, 10): Durch Vermittlung des menschgewordenen Logos wird die Kreatur empor- und zurückgeführt zum Vater. Hier im Vater schließt das Heil ab, wie es von hier den Ausgang nimmt. So ist das Heil im wahren Sinne christozentrisch: die systematische Durchbildung dieses Gedankens in seiner ganzen Weite ist das besondere Verdienst des hl. Cyrill.

Der kurze Überblick über gegenwärtige Arbeit zeigt zur Genüge, daß es dem eifrigen Verfasser gelungen ist, die ganze Cyrillsche Heilslehre, wie sie in den dogmatischen und exegetischen Schriften des Heiligen zerstreut sich findet, geordnet nach einheitlichem Plane darzustellen. Man wird hinlänglich vertraut mit dem Charakter Cyrills und der eigenen Art und Weise, die christlichen Glaubenslehren darzustellen. Das Werk behauptet seinen Platz, und nicht den letzten, unter den Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Zudem begegnen dem Leser im Verlauf der Arbeit oft einzigartige, aber tiefgehende Erklärungen der Hl. Schrift, und mancher für die Predigt fruchtbarer Gedanke wird sich ihm darbieten. Wir empfehlen die Schrift aufs beste.

Düsseldorf. P. Ceslaus Dier, O. P.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

VON DR. M. GLOSZNER.

---

1. E. Commer, Relectio. Viennae, 1906. 2. Dr. Ihmels, Die Auferstehung Jesu Christi. Leipzig, 1906. 3. Cultura Española. Madrid, 1906. 4. Zühlsdorff, Die Psychologie. Hannover-Berlin, 1905. 5. Regener, Elemente der Logik. Breslau, 1903. 6. Dessoir-Menzer, Philosophisches Lesebuch, 2. Aufl. Stuttgart, 1905.

In einer der Ausführung und Begründung nach neuen Weise führt Prof. Commer in der Schrift (1) Relectio de Matris Dei munere in Ecclesia gerendo den Gedanken durch, daß die Mutterschaft Mariens, da sie durch die Worte der Zustimmung zur Menschwerdung des Sohnes Gottes die göttliche Gnade sowohl bedeute als in einem gewissen Sinne bewirke, als sacramentum maius, eminens zu bezeichnen sei. Eine Gefahr, damit ein achtes Sakrament im Widerspruch zur ausdrücklichen Lehre der Kirche einzuführen, ist ebensowenig zu befürchten, als in der Behauptung des sakramentalen Charakters der Menschwerdung selbst eine solche liegt; denn wie das Licht zu den Farben, so verhält sich das sacramentum maius und eminens der Menschwerdung, in welchem die Mutterschaft Mariens als integrierendes Moment eingeschlossen ist, zu den speziellen Sakramenten als ebensovielen Kanälen, durch welche die im Sohne und der Mutter der Menschheit zuteil gewordene Gnade dieser zuströmt und den verschiedenen Bedürfnissen und Phasen des übernatürlichen Lebens vermittelt wird.

Vernehmen wir hierüber den Vf. selbst: Mater Dei ratione Maternitatis divinae est nobilissimum perfectissimumque ac divinissimum et ideo potentissimum et maxime efficax instrumentorum omnium, quibus Christus Deus homo tamquam Redemptor omnium in Ecclesia gratiam sanctificantem perenniter agit. Atqui si sacramenta illa a Christo instituta, quia eiusdem instrumenta sunt exercita, ex virtute divina passionis Christi gratiam vere causant; a fortiore ipsa Mater Dei divinam Maternitatem possidens,

ex eadem virtute passionis primo ac maxime secum communicata tamquam praecipuum Dei instrumentum sive maius sacramentum potens est valensque ad gratiam quoque causandam, servata quidem differentia in modo agendi, qui unicuique sacramentorum ex natura sua proprius convenit (p. 135).

Wenn der Sakramentsbegriff schon den speziellen, die Erlösungsgnade applizierenden Sakramenten nicht im gleichen, sondern im analogischen Sinne zukommt, wie die Einteilungen in sacramenta vivorum et mortuorum, in sacramenta in fieri und sacramentum in esse, wobei es sich um innere, nicht aber um accidentelle Unterschiede handelt, bereits lehren: so leuchtet ein, daß auch die Sakramentalität der göttlichen Mutterschaft im analogischen Sinne zu verstehen ist; sie ist ein sacr. maius, eminens, unbeschränkt in der Vermittlung der Gnade des Gottessohnes.

Von den Antworten auf die zahlreichen, in erschöpfendem Maße berücksichtigten Einwendungen möge nur die folgende angeführt werden. Der Einwand lautet: neque materiam neque formam huius sacramenti maioris gratiam conferre, worauf die Antwort gegeben wird, es sei zwar einzuräumen, daß die Gottesmutter als homo purus keine Macht habe efficienter causandi gratiam, daß sie aber wegen der göttlichen Mutterschaft quasi materialiter zur Bewirkung der Gnade konkurriere per consensum, in quo vis instrumentalis atque administra continetur ad gratiam cum principali auctore producendam (p. 150).

Bekanntlich schreibt der hl. Thomas den Sakramenten eine physische Kausalität zu nach Analogie von Werkzeugen. Wie eine solche menschlichem Worte zukommen könne, wird mit denselben Worten desselben englischen Lehrers gezeigt: „In re corporali non potest esse vis spiritualis secundum esse completum: potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis; et sermo audibilis existens causa disciplinae ... continet intentiones animae quodam modo; etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis secundum philosophos; et semen agit in virtute animae.“ Diese Beispiele bedeuten aber certo certius instrumenta physica (p. 151).

Außer der theologischen Tiefe, mit welcher der Gegenstand behandelt wird, ist die Vertrautheit mit der scholastischen Literatur hervorzuheben, die sich nicht mit den

Schriften der hervorragendsten Vertreter derselben begnügt, sondern auch auf wenig bekannte und zugängliche Autoren erstreckt.

Auf das apologetische Gebiet führt uns die kleine Schrift Dr. Ihmels: Die Auferstehung Jesu Christi (2), worin die für die leibliche Auferstehung sprechenden Gründe kurz und treffend zusammengestellt werden. Anerkennenswert ist der den Prinzipien des Protestantismus keineswegs konforme objektive Standpunkt, den der Vf. einnimmt. Gleichwohl verrät sich sein Protestantismus durch die Betonung der Erfahrung und des „eigenen religiösen Erlebens" (S. 30), wodurch erst die Osterbotschaft aus einem innerlich Fremdartigen verständlich und glaubwürdig werde. Der Standpunkt, den wir in dieser Frage einnehmen, hält einerseits an der Unmittelbarkeit des Glaubens, der als übernatürlicher, als ein gottgewirkter anerkannt werden muß, fest; anderseits aber steht uns die Unabhängigkeit der apologetischen Motive und ihre moralische Beweiskraft fest, die von der Art ist, daß sie die Freiheit des Glaubens nicht beeinträchtigt, wohl aber denselben als vernünftig und pflichtgemäß erscheinen läßt.

Bekannt sind die Versuche, die Auferstehung „geistig" zu deuten; dagegen steht fest, daß das „Neue Testament und auch Paulus" sie als eine leibliche dachten (S. 7). Zweifellos ist, daß die Jünger überzeugt waren, Erscheinungen des Herrn erlebt zu haben (S. 11). Die Betrugshypothese gilt heutzutage als abgetan. Daß Wunder möglich und wirklich seien, ist nicht a priori, sondern geschichtlich auszumachen (S. 12 f.). Die Annahme von Visionen ist unzulässig. „Erst die Erscheinungen des Auferstandenen haben den Osterglauben hervorgerufen," nicht der Osterglaube die Erscheinungen (S. 19). Auch in objektiver Fassung genügt die Visionstheorie nicht (S. 21). Die Annahme einer Ergänzung der Visionen durch göttliche Einwirkung würde den Betrug von den Jüngern auf Gott übertragen (S. 23). Und wie wäre das leere Grab zu erklären? „An dem Felsengrab von Jerusalem wird zuletzt zwischen zwei völlig verschiedenen Weltanschauungen die Entscheidung fallen" (S. 27).

Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß von positiv-protestantischer Seite das Fundament des christlichen Glaubens mit solch entschiedener Ablehnung aller „Vermittlungsversuche" verteidigt wird. Wir möchten nur

wünschen, daß hieraus auch die Konsequenzen bezüglich der auf den Glauben an den Auferstandenen gegründeten Kirche gezogen werden möchten.

Indem wir uns vom apologetischen Gebiete dem allgemein wissenschaftlichen zuwenden, sei es uns gestattet, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die in Madrid erscheinende Zeitschrift: Cultura Española, eine Fortsetzung der Rivista de Aragón, zu lenken. Aus dem reichen Inhalte heben wir die der Philosophie gewidmete Abteilung hervor. Die Leiter derselben A. Gomez Izquierdo und M. Asín sprechen sich über ihr bereits in der Rivista de Aragón festgehaltenes Programm dahin aus, daß es ihnen ohne Exklusivität, aber auch ohne Neutralität und Indifferenz darum zu tun sei, „ohne Vorurteil jede fremde Ansicht zu prüfen und Wahres und Irrtümliches nach ihren persönlichen, aufrichtig bekannten und loyal auseinandergesetzten Ideen zu unterscheiden" (p. 193).

Die Geschichte des „iberischen" Gedankens in einigen der weniger bekannten Epochen werde einen hervorragenden Platz in ihren Arbeiten einnehmen. Dementsprechend bringt denn schon das vorliegende erste Heft eine interessante Abhandlung: Die Psychologie der Ekstase in zwei großen moslimischen Mystikern, Algazel und Mohidin Abenarabi.

Derselben voransteht ein Überblick über die neuesten Anwendungen der Logik (S. 195 ff.). Der Vf., Izquierdo, konstatiert, mit spezieller Rücksicht auf Frankreich, die positivistische Tendenz, an die Stelle der Philosophie des Seins, des Absoluten, Ewigen die des Relativen, Kleinen, Flüchtigen und Veränderlichen zu setzen. Die Geringschätzung der Metaphysik und der großen Synthesen habe die Geister auf die Wege der Analyse und Beobachtung geführt, daher die Zersplitterung der Psychologie in viele Departemente: Psychologie des Kindes, des Tieres, der Massen, der Völker, der Gefühle, der Mystiker usw. Dazu kommt die Zersplitterung der Methode in den psychologischen Untersuchungen; wie von einer besonderen Logik in der Moral, so redet man von einer Logik des Willens, der Gefühle.

Als Vertreter der Willenslogik ist genannt Lapie, der die selbständige Bedeutung der aufeinander nicht zurückführbaren Seelenvermögen: Verstand und Wille leugnend, in seiner: Logique de la volonté zwischen dem

Willen und seinen intellektuellen Voraussetzungen einen derartig strengen Parallelismus annimmt, daß sich die Schwächen des Willens vollständig durch die intellektuellen Defekte erklären (p. 197). Wie bei Spinoza gilt hier der Satz: Intellectus et voluntas unum et idem sunt.

Die Untersuchung zerfällt in zwei Teile: Analyse der Willenshandlungen in ihren logischen Antecedentien und Synthese des Urteils mit der Handlung. Wo beides versagt aus Mangel an den Zwischengliedern, tritt das bekannte asylum ignorantiae ins Mittel. Die Zwischenglieder sind vorhanden, bleiben uns aber unbekannt.

Der Vf. gesteht, daß die Zurückführung der Willensphänomene auf die intellektuellen für die menschliche Vernunft große Reize besitze, erklärt aber seinerseits, daß das Wollen, wie es Lapie auffasse, ein ideales sei; in Wirklichkeit ist die Funktionsweise des Willens, sind unsere Entschlüsse, wenn auch noch so gereift und durchdacht, nicht das Resultat solcher komplizierter Räsonnements. Instinkt, Leidenschaft, Wunsch, Sympathien und andere Erreger der Handlung lassen nicht auf so lange Zeit hoffen, wie sie die Induktionen und Räsonnements Lapies erfordern würden.

Das Kriterium Lapies ist dem positivistischen nahe verwandt. „Wird man sagen, fragt Lapie, daß da mehr die Freiheit als die Phänomene herrsche, und sich wie die Kraft zur Bewegung verhalte? . . . Was ist die Kraft, wenn abstrahiert wird von der Bewegung? Eine geheimnisvolle Spontaneität. Warum in diesen metaphysischen Abgrund eintreten? Wir nehmen zwischen positiven Tatsachen bestimmte Beziehungen wahr, wozu mehr verlangen?“ (S. 206.)

Also was diesen Intellektualismus beherrscht, ist Flucht vor der Metaphysik; daher Ausschaltung nicht nur der Freiheit des Willens, sondern auch des Willens selbst als einer Kraft, als Spontaneität, als eines selbständigen Seelenvermögens, und die Annahme eines kontinuierlichen Fortganges von der Vorstellungskette zur Handlung. Diese Art, den Tatsachen Gewalt anzutun, nennt man Positivismus, d. h. Tatsachenstandpunkt!

Die zweite oben erwähnte Abhandlung (La psicologia del extasis) von Asín y Palacios knüpft an W. James' Schrift: The varieties of religious experience an, die einen Umschwung in der Beurteilung der „Ekstase“ zu bewirken

geeignet sei. Der Wert, den diese abnormen Tatsachen des Geistes für Wissenschaft und Leben haben, könne nicht mehr geleugnet werden, und nur der ihnen anhaftende oberflächliche pathologische Schein habe die Psychologen verleiten können, sie mit der Hysterie zusammenzuwerfen.

Seitdem habe die Forschung, bemerkt unser Gewährsmann, sich mehr den gewöhnlichen und den anormalen Zuständen der religiösen Erfahrung zugewendet, fast nur jedoch den Erscheinungen der christlichen Mystik. Um aber das Feld der künftigen Induktionen zu erweitern, wäre es von Interesse, die vom christlichen Mystizismus gewonnenen Beobachtungen anderen nicht weniger reichen, welche der moslimische Sufismus darbietet, gegenüberzustellen (p. 210). Hierzu geeignet erscheinen Algazel, dessen psychologischer Typus dem der orthodoxen christlichen Mystiker, eines hl. Bernhard, Bonaventura usw. sich vergleichen läßt, und Abenarabi, der hingegen eine mehr anormale und gelegentlich selbst pathologische Geistesart darstellt. Bei ihm streift die mystische Vereinigung der Seele mit Gott die Grenzen des rohesten (mas crudo) Pantheismus.[1]

Sich beschränkend auf den Gipfel des inneren Lebens, die Ekstase, sucht der Vf. aus den zerstreuten Stellen in Algazels Schriften ein Gesamtbild seiner Ansicht hierüber zu gewinnen. Sie sei ihm ein Werk der göttlichen Gnade, setze aber gewisse Übungen voraus, wie Gebet, Fasten, Schweigen, vollkommene Selbsteinkehr. Auf dem Boden sitzend, beginne man das Wort Allah zu wiederholen, bis die Lippen von selbst schweigen und schließlich nur die Vorstellung im Geiste bleibt. Eine dem Koran und Islam fremde Rolle wird dem Einfluß des Gesanges zugeteilt (p. 213). Die erzeugte Stimmung wechselt zwischen ruhiger Sicherheit und Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, die Vereinigung zu erlangen, und äußert sich, gesteigert bald in organischen, anscheinend anormalen oder pathologischen Bewegungen (Schrei, Klang, Sprung, Zerreißen des Kleides), bald in einem gleich anormalen Stillstand der Beziehungen nach außen, besonders im Sehen und Sprechen (Aphasie).

Die ekstatischen Zustände werden unter allegorischer und symbolischer Hülle dargestellt. Es erinnert an die

[1] Ihm, meint der Vf., gleichen nicht wenig Eckhart und Suso, was mindestens bezüglich des letzteren entschieden zu bestreiten ist.

Neuplatoniker, wenn die Schauung verglichen wird mit dem raschen Leuchten des Blitzes, dem sanften Licht des Neumondes, dem blendenden Reflex einer Metallplatte.

Algazel gesteht, daß es ihm nicht gegönnt war, in seinem mystischen Leben alle göttlichen Gunstbezeugungen zu erfahren, und schreibt dies dem Gegensatze zu, in welchem die Methode des Philosophen und des Sufi inbezug auf die Erwerbung der Wahrheit stehen. Nicht auf das Studium, sondern auf die Reinigung des Herzens ist das Streben der Sufis gerichtet, um es wie einen Spiegel zu glätten, sowie auf die Lostrennung von allem Sinnlichen, um die Schleier zu zerreißen. „Das ist die Theorie von der mystischen Erleuchtung, deren plotinische Elemente kombiniert erscheinen mit evangelischen Ideen, die Algazel vertraut waren: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt" (Ichja III, 237).[1]

Der Einfluß des Christentums auf A. steht außer Zweifel. Er selbst äußert sich hierüber: „Der Christ ist nur zu verabscheuen (detestable) wegen des Dogmas der Trinität und weil er die göttliche Sendung Mohammeds leugnet; alle übrigen Dogmen sind die wirkliche Wahrheit" (S. 218). Mystisch-aszetische Gedanken der indischen Yogis, jüdisch-essenische Elemente in den erbaulichen Beispielen und plotinianische Erbstücke lassen sich (außer den christlichen Einflüssen) leicht unter seinen Erleuchtungstheorien erraten. Unter dem Titel: Die Theologie des Aristoteles existierte im dritten Jahrhundert der Hedschra in arabischer Übersetzung ein Teil der Enneaden des Plotin, das Werk eines Christen aus Emesa.

Übergehend auf Abenarabi, bezeichnet der Vf. dessen Fotuhat[2] als eine Zusammenfassung der zahllosen Gesichte (intuiciones), die ihm zuteil wurden während der wiederholten rituellen Umkreisungen der Caaba. Nach Ab. ist die Ekstase eine freie göttliche Gabe, was gewisse Vorbedingungen nicht ausschließt, die in der kleinen Schrift: Tohfa angegeben sind und im einsamen Verweilen in dunkler Zelle, in Waschungen, völliger Abkehr von allen weltlichen Geschäften, beständigem Fasten, wenig Schlaf, absolutem Schweigen, abgesehen von Fragen des

[1] Ichja, d. h. Wiederbelebung, nämlich der Religionswissenschaften (Algazels Hauptwerk).

[2] Der Vf. zitiert dieses Hauptwerk Abenarabis nach der Ausgabe Cairo 1393 H. 4 Bde.

geistlichen Führers, dem alle Gedanken und Regungen zu bekennen sind und dessen Willen man sich wie ein Leichnam zu unterwerfen hat, endlich volle Ergebung in den Willen Gottes.

„Wenn der Novize beten will, mache er die Abwaschung, reinige seine Kleider, bereue seine Sünden und setze sich mit gekreuzten Beinen in der Zelle gegen Mekka gerichtet, lege beide Hände auf die Knie und beginne mit geschlossenen Augen den Satz: es ist kein Gott, wie wenn er sie aus dem Nabel zöge, und endlich spreche er die Worte: außer Allah über das Herz hinauf, so daß der Eindruck des Satzes zu allen Gliedern gelangt und sich ihnen einprägt" (S. 221).

Interessant ist folgende Beschreibung der die Ekstase charakterisierenden Bewußtlosigkeit, wie sie dem Mystiker der zuvor ungläubige Grammatiker Abdelaziz als eigene Erfahrung gegeben. Beim Einzug des Emirs Almuminim in Fez habe er die Augen auf den Emir gerichtet, bis alle Sinneseindrücke der Umgebung schwanden. „Ich blieb wie festgenagelt stehen mitten im Strom der vorüberziehenden Reiterei und der sich drängenden Menge; ich verlor vollständig das Bewußtsein meiner selbst und alles Gegenwärtigen, ganz versenkt in den Anblick des Emirs. Nachdem dieser meinem Blicke verschwunden war, bemerkte ich, daß die Reiterei über mich hinweggesetzt (se me echaba encima) habe, daß die Menge mich bedrängte und mich von meinem Platze zog, so daß ich mich nur mit großer Mühe von dem Gedränge befreien konnte . . . So überzeugte ich mich, daß wahr sei, was man von der Bewußtlosigkeit der Ekstase behauptete, und begriff, wie in diesem Zustand das Wesen des ekstatischen Menschen von jedem Einfluß frei ist, der von jenen Gegenständen kommen kann, auf welche die Bewußtlosigkeit sich bezieht" (S. 223).

Von den Graden der Bewußtlosigkeit besteht der vierte im Verlust der Erkenntnis der Welt wegen der Betrachtung Gottes oder des Selbst. Im fünften verliert der Ekstatische die Erkenntnis von allem außer Gott. „Um zu diesem Grade zu gelangen, muß er Gott als frei von jeder Beziehung zur Welt betrachten." Im folgenden, sechsten, geht auch die Erkenntnis der göttlichen Attribute verloren. Abenarabi bedient sich hier derselben Unbestimmtheit und Homogeneität, die dem ekstatischen

Trance eignet, zur Bildung der Gott-Essenz, wie die Alexandriner.[1]

Bevor aber der Mystiker die repräsentative Kraft seines Bewußtseins vollständig verloren hat, erfährt er Gefühlserregungen, die Offenbarung der Süßigkeit im Geiste, deren sich Gott bedient, um die Seele an sich zu ziehen: ein Gefühl, das kein sinnliches Objekt hat, ideal und geistig ist, dessen Einfluß aber auch in den Organen sich äußert. Auf sein Schwinden folgt unmittelbar die Ermüdung der Glieder (S. 227). Doch ist nicht dieses Gefühl, sondern die Intuition, die göttliche Offenbarung das Charakteristische in der Ekstase.

Darauf, daß sich in diese Ekstase Gesichts- und Gehörshalluzinationen hineinmischen, deutet die Vision vom Throne Gottes, der auf feurigen Stützen ruhe und sich in einen unermeßlichen Schatten hülle, sowie die Worte, die der mystische Philosoph aus dem hl. Hause und dem Brunnen von Semsem zu vernehmen glaubte (S. 229).

Zweifach ist die Ordnung dieser sc. infusa, die Gott dem Menschen mitteilt, prophetische Erleuchtung (alwahi) und gewöhnliche Inspiration (alilham), eine Unterscheidung, die psychologisch nicht gerechtfertigt ist.

Der pathologische Charakter des ekstatischen Trance tritt deutlich zutage in der Auffassung der Stumpf- oder Irrsinnigen (estupidos ó locos) als Werkzeuge der Macht und Weisheit Gottes, der sich ihrer bediene, im Augenblick des pathologischen Anfalls die übrigen Menschen zu unterrichten. Diese Auffassung findet sich noch heutzutage in Marokko, wo die Irrsinnigen und Idioten für Heilige und Seher gehalten werden. Ab. bekräftigt seine Deutung durch das Beispiel Mohammeds, der die gleichen Erscheinungen an sich erfuhr, die ihm ein entsetzliches Gebrüll, wie das eines Kamels, erpreßten, bis die Inspiration dem normalem Zustande wich und er die Offenbarung den anderen mitteilen konnte. Doch anerkennt Ab., daß solche Erschütterungen nicht notwendig mit der Ekstase verbunden seien.

Unverkennbar ist die Rolle, die in solchen Erscheinungen Autosuggestion und Hypnotismus spielen. Als Illustration führt der Vf. einen Fall von „hypnotischem

[1] Wir erinnern an die Mystik Eckharts und dessen mit dem eleatischen verwandten, spekulativen Gottesbegriff.

Automatismus und Persönlichkeitsverdoppelung" an, den Ab. als selbsterlebten erzählt: er habe in einem Zustande der (relativen) Bewußtlosigkeit sein eigenes Wesen, versenkt in den Schoß des universalen Lichtes, am Throne der göttlichen Majestät gesehen. „Dieses Licht war dasselbe, das in meiner Person betete, und ich — unbeweglich — war nicht derselbe; ich sah also mein eigenes Wesen niedergeworfen und kniend vor dem Throne Gottes; dann erkannte ich, daß ich es selbst war, der sich niederwarf und kniete, wie es ein Träumender erkennen würde. Ich stützte meine Hand mit meiner Stirne und wunderte mich über dies alles, indem ich erkannte, daß dies nicht etwas von mir Verschiedenes, ebensowenig aber ich selbst war" (S. 234).

Auf die Verwandtschaft dieser Phänomene mit den von der neuesten Psychologie vielfach ventilierten besonders hinzuweisen, halten wir für überflüssig.

Eine eigene Besprechung dürfte auch die Mystik der großen persischen und arabischen mystischen Dichter, wie Dschelal-eddin Rumi, Ferideddin Attar, Schebisteri und Ibno'l Faredh (Taijet)[1] verdienen. Eine tiefe Kluft trennt diese wie jene der Philosophen von der unter der Sonne der christlichen Offenbarung zu gesunden Blüten entfalteten katholischen Mystik.

Dieselbe Zeitschrift berichtet S. 247 ff. über einige die arabische Philosophie betreffende Schriften in spanischer Sprache. Wir entnehmen daraus, daß Spanien eine theosophische Zeitschrift besitzt, die sich Sophia betitelt. Ein H. Urban veröffentlichte darin eine, wie der Vf. des Artikels nachweist, aus zweiter Hand stammende Übersetzung der autobiographischen Schrift Algazels: Almonquid, die für die Kenntnis der psychologischen Bildung seines komplizierten mystischen Geistes und anderseits, um die enge Beziehung zwischen der Apologetik Algazels und dem pugio fidei des Dominikaners Raymund Martin zu studieren, von Interesse ist.

Beachtung verdienen zwei in den letzten Jahren erschienene Lehrbücher, das eine der Logik, das andere der Psychologie, sofern sie der Absicht dienen, die modernen Ideen in die weiten Kreise der angehenden Pädagogen zu

[1] Auch Sadi (Fruchtgarten, Kapitel von der Liebe) und nach Nicolas (la divinité et le vin, 1894) selbst Omar Chayyam gehören hierher.

tragen, indes die Bestrebungen jener, die im Anschluß an die durch Descartes und Kant unterbrochene philosophische Tradition der Volksschulpädagogik eine solide Grundlage zu geben suchen gegenüber den Anhängern Herbarts, Pestalozzis, Dittes', Diesterwegs leider vereinzelt dastehen.

Das Lehrbuch der Psychologie (4) von Zühlsdorff legt Gewicht auf die „Verwertung der praktischen Ergebnisse" und widmet daher die „Hälfte der gesamten Ausführungen" diesem Zwecke (S. V). Dabei sollten auch wenigstens die Hauptpunkte der Didaktik erörtert werden (S. VI). Der moderne Standpunkt verrät sich bereits in der bekannten Dreiteilung von Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben, sowie in der dem modernsten Produkt, nämlich der positivistischen sog. Aktualitätspsychologie entlehnten Auffassung der Seele als einer „Summe des gesamten Innenlebens" (S. 2). Der Vf. geht hierin soweit, daß er die Seele fast nie anders als unter Anführungszeichen erwähnt, damit der arme Volksschullehramts-Kandidat ja nie vergessen möge, daß nach den neuesten Errungenschaften der „Wissenschaft" weder er noch die ihm einst anvertrauten Zöglinge ein derartiges „Ding" besitzen.

Wie doch diese „Pädagogen" es eilig haben, die zweifelhaftesten Errungenschaften originalitätssüchtiger Philosophen als ausgemachte Wahrheiten weiterzutragen und damit die Köpfe der zukünftigen Väter und Mütter zu verwirren! Man sollte meinen, daß, wenn es irgendwo als Pflicht erscheint, vor überstürzenden Neuerungen sich zu hüten, dies in der Volksschulpädagogik der Fall sein sollte. Oder glaubt man, der Volksschullehramts-Kandidat werde die ihm eingetrichterte Weisheit sorgfältig für sich behalten? Das hieße sich schlecht auf „praktische Psychologie" verstehen und den allgemein menschlichen Drang verkennen, für die eigene Überzeugung Propaganda zu machen.

Das ganze widerspruchsvolle Verfahren des Vf.s illustriert der Satz: „Der Tradition entsprechend werden wir in unseren Darlegungen die Summe des gesamten Innenlebens unter dem Namen „Seele" zusammenfassen und der „Seele" als zu ihr in ganz besonderer Beziehung stehend den „Körper" gegenüberstellen — den „Körper" als Teil der Außenwelt. „Körper" und „Seele" unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung betrachtend, werden wir die an uns herantretenden Probleme weder rein

psychisch noch rein physisch, sondern im Lichte der Psycho-Physik zu lösen suchen, wobei speziell der experimentellen Psychologie ein tunlichst weiter Raum gewidmet werden soll" (S. 2).

Nicht ganz im Einklang mit jener Dreiteilung steht die Ausscheidung zweier Teile, von denen der eine „das werdende Menschenkind als ein auf Eindrücke (objektiv) reagierendes Individuum", der andere dasselbe als „passiv-subjektiv und aktiv-subjektiv reagierendes" betrachtet. Es liegt hier ein dunkles Gefühl jenes Unterschiedes des psychischen Verhaltens von Erkennen und Begehren zugrunde, das der hl. Thomas als eine verschiedene Weise des Inneseins des sei es der Ähnlichkeit nach oder durch die Hinbewegung zu ihm aufgenommenen Objekts bezeichnet: eine Unterscheidung, die der hl. Thomas in origineller Weise auf das Geheimnis der Trinität anwendet.

Daß der Vf. die „Seele" nicht entbehren kann, ist von selbst einleuchtend, und er behandelt sie tatsächlich als eine in den „psychischen Phänomenen" sich manifestierende Substanz. Naturam expellas furca etc. Mit Recht verwirft er sowohl den Herbartschen Vorstellungsmechanismus, als auch den neuerdings wieder auftretenden Voluntarismus. Unrichtig ist die Auffassung der Wahrnehmung als Empfindungskomplex. Was den Sinnen von außen zugehe, sei nichts als Bewegung (S. 5). Also immer wieder die längst als falsch erwiesene idealistische Theorie der Sinnesqualitäten! Der Vf. hat keine Ahnung, wie es scheint, von dem Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß Wahrnehmungen Projektionen von Empfindungen seien, die nach außen verlegt und räumlich gestaltet werden (S. 30). Wie kommen wir zu einem „Außen", wenn Wahrnehmungen Empfindungskomplexe sind, die doch ganz und ausschließlich ein Innen sind?

Die Einteilung der Gefühle konnte dem Vf. nicht gelingen, da er kein Einteilungsprinzip anzugeben weiß; dieses ist aus der Beziehung auf das Formalobjekt zu entnehmen, nämlich auf das Gute und seinen Gegensatz, das Übel, worauf sich auch das Begehren und Wollen beziehen, zu denen sich das Fühlen wie die Ruhe zur Bewegung verhält. Liebe, Haß, Trauer sind wirkliche Arten der Gefühle, nicht aber Ästhetisches, Ethisches, Religiöses. Dies sind Beziehungen auf die Materialobjekte, nicht aber auf das, scholastisch gesprochen, Formalobjekt des Gefühls.

Geistige und sinnliche Gefühle aber unterscheiden sich wie Wollen und (sinnliches) Begehren respektiv durch organische Freiheit oder Bedingtheit. Im Wollen ist die Seele ebenso wie im Denken an kein Organ gebunden.

Wesentlich nominalistisch ist die Begriffstheorie des Vf.s. Die Religion wird einseitig als Gefühlssache behandelt. Die Abhängigkeit von der modernen Philosophie tritt überall zutage, zwar nicht von einem bestimmten System, sondern in der eklektischen Art, wie sie der modernen Pädagogik am besten zuzusagen scheint.

Trotz der praktischen Einrichtung und des Trefflichen im einzelnen können wir deshalb das vorliegende Lehrbuch für katholische Lehrerbildungsanstalten nicht empfehlen.

Das Lehrbuch der Logik (5) von Regener enthält weit mehr, als der Titel: „Elemente der Logik" besagt, nämlich vieles, was in andere philosophische Disziplinen einschlägt, in Psychologie, Ontologie und Naturphilosophie. Wie der Vf. des oben besprochenen Lehrbuches der Psychologie, ist auch R. im Nominalismus befangen, in einem Grade, daß er den Grundbegriff des menschlichen Denkens, den des Seins, als ein bloßes Wort erklärt. Es ist dies das eine Extrem zu dem entgegengesetzten Irrtum der Eleaten und Hegels, die denselben Begriff hypostasieren und damit die Vielheit des objektiv-realen Seins in Schein auflösen. Nicht zu rechtfertigen ist, daß das Urteil vor dem Begriff behandelt wird, obgleich dasselbe den Begriff als sein Element voraussetzt; denn das Urteil ist zwar, psychologisch betrachtet, ein einfacher Denkakt, ein Bejahen oder Verneinen, dagegen vom logischen Gesichtspunkt zusammengesetzt und besteht in Trennung und Wiedervereinigung (Analyse und Synthese) des im Objekt Verbundenen. Es hängt dies zusammen mit dem Mangel an Orientierung über das Objekt der Logik, die es weder mit seelischen noch mit außerseelischen Objekten zu tun hat, sondern mit der von den Denkakten in den Gegenständen des Denkens hervorgebrachten künstlichen Ordnung, dem sog. ens rationis. Leider ist es umsonst, dies den Modernen immer und immer wieder in Erinnerung zu rufen. Das ens rationis, erwidern sie, ist eine scholastische Fiktion; nun gibt es aber für einen Modernen keinen schlimmeren Vorwurf als den, scholastisch zu lehren.

Der Vf. führt alle Schlüsse auf Bedingungsschlüsse

zurück, was entschieden verfehlt ist. Die Mehrzahl der aristotelischen Schlußweisen erklärt er für wissenschaftlich wertlos. Aus Überwegs Logik könnte er sich eines Besseren belehren. Der verhängnisvolle Einfluß Kants macht sich auch in diesem Lehrbuch geltend. Zum Belege diene folgende Erörterung über Raumanschauung, mit deren wörtlicher Wiedergabe wir unser Referat schließen: „Die Raumanschauung ist vor aller Erfahrung gegeben, zunächst in dem Sinne, daß es in der Natur des Geistes liegt, die sinnlichen Eindrücke räumlich zu ordnen. In keiner Weise lernen wir die Raumanschauung, sie ist bei allem, was wir wahrnehmen, schon vorhanden, und wir können uns keinen Zustand unseres Bewußtseins denken, der etwa vor der Raumanschauung vorhanden wäre. Die Raumanschauung ist auch gegeben in dem Sinne, daß wir an eine bestimmt geartete Raumanschauung, an die von drei Dimensionen tatsächlich gebunden sind. Eine vierte Dimension ist für uns unvorstellbar. Insofern als der menschliche Geist selbsttätig die Empfindungen räumlich ordnet, wird der Raum von ihm erzeugt, und nur indem er es tut, ist die Erfahrung möglich“ (S. 47). Eine vierte Dimension ist nicht nur unvorstellbar, sie ist auch unmöglich, weil sie der Natur des Raumes, der nach allen Richtungen ausgedehnt, aber durch Länge, Breite und Tiefe vollständig bestimmt ist, widerspricht. In obigen Worten aber spielen Raum und Raumvorstellung, Objektives und Subjektives wirr durcheinander. Der Grund liegt in der schwankenden Stellung, die der Vf. in der Frage der sensiblen Qualitäten einnimmt. Auch er redet von Empfindungen, „die wir von einem Gegenstande in der Wahrnehmung haben, in den Raum projizieren und zu einem Raumbilde zusammenordnen“ (a. a. O.). Etwas mehr Aristoteles und Scholastik und weniger Kant oder andere Moderne: so ist man versucht, diesen Pädagogen zuzurufen, die ja gewiß das Beste wollen, aber, von fast unüberwindlichen Vorurteilen eingenommen, es nicht am richtigen Orte suchen.

Das „philosophische Lesebuch“ von Dessoir und Menzer (6) liegt nunmehr in zweiter Auflage vor. Zu den Lesestücken der ersten Auflage sind solche aus der aristotelischen Ethik und Politik, aus Sextus Empiricus (dem Vertreter eines empiristischen Skeptizismus), aus Seneca, aus Comte und Mill hinzugekommen. Sie sind als von geringer oder mittlerer Schwierigkeit bezeichnet.

Zu den aristotelischen Bestimmungen über die Tugend (S. 27) ist richtig bemerkt, daß sie „über eine etwas mechanistische, aber übliche Auffassung der A. Lehre hinausführe" (S. 44). Die Tugendmitte ist im aristotelischen Sinne in der Tat nicht mechanisch gemeint. Ebenso richtig wird die Glückseligkeit, die das Ziel der Tugend bildet, von der Lust unterschieden (S. 45). Eudämonismus ist nicht Hedonismus.

Aus des Sextus „Empirischen Grundzügen" sind die Tropen (Reden, Gesichtspunkte), aus Seneca der Abschnitt über ein glückseliges Leben ausgewählt, der mit den Hauptgedanken der stoischen Schule bekannt machen soll.

Der Abschnitt aus Comte behandelt „Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie"; J. St. Mill hinwiederum spricht sich über das der positivistischen Richtung in praktischer Hinsicht entsprechende Nützlichkeitsprinzip aus. Die Auswahl ist, wie man sieht, für die betreffenden Systeme charakteristisch. Zweifellos wird sich das Lesebuch, in welchem, wie den Lesern des Jahrbuchs erinnerlich, Thomas von Aquin durch einen Beitrag Prof. Commers vertreten ist, auch in dieser neuen vermehrten Auflage zahlreiche Freunde gewinnen, solche, die aus der Quelle schöpfen wollen, ohne imstande zu sein, dies aus den Werken der Philosophen selbst zu tun.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament.

(Fortsetzung aus Bd. XXI S. 72.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

VI. Die Reue als Disposition.

50. Obwohl der Aquinate die gnadenwirkende Kraft des Bußsakramentes, vor allem der Absolution, so energisch betont und konsequent durchführt, so fordert er doch vollkommene Reue als unerläßliche Bedingung und Disposition von seiten der Seele zur letztgültigen Erlangung der Gnade und Sündennachlassung.

Nach Dr. Göttlers Darstellung der Lehre des hl. Thomas würde dieser in dem Sinne die Kontrition als notwendige Disposition fordern, daß das Bußsakrament diese Disposition bewirkt (ex opere operato) und daß dann diese sakramentale Wirkung (res et sacramentum) kraft seiner Beziehung zum Sakramente unfehlbar von seiten Gottes die Eingießung der Gnade, resp. die Sündennachlassung nach sich zieht.[1]

Auch diese Auffassung kann jedoch nicht als mit der späteren Lehre des hl. Thomas übereinstimmend gelten, abgesehen von den bereits widerlegten Voraussetzungen.[2] Zwar müssen wir bekennen, daß wir damit beim schwierigsten Punkte der ganzen Frage angelangt sind. Indes enthüllt sich uns dabei auch die ganze Tiefe und der sittliche Ernst der thomistischen Auffassung.

51. Vor allem müssen wir eine Unterscheidung vorausschicken inbezug auf den Sinn des Ausdruckes: dispositio ultima. Die Disposition eines Subjektes kann nämlich eine doppelte sein: entweder eine bloße Vorbereitung desselben für eine höhere Form oder Vollkommenheit, als vorausgehende Zubereitung des Subjektes, wie z. B. die Austrocknung des Holzes eine Disponierung zu dessen Verbrennung ist. Oder aber zweitens als Disposition, die bereits Wirkung einer Vollkommenheit ist, wie z. B. die Funktion des Organismus, resp. die Gesundheit des Leibes eine Disposition ist für die bestehende Vereinigung der Seele mit dem Leibe und aus dieser folgt.[3] Die Disposition erster Art bedeutet nur einen vorausgehenden Prozeß oder Zustand, die letztere aber ist innerlich mit der Vollkommenheit verbunden.

52. Welcher Art von Disposition gehört nun die Reue an? Die unvollkommene der ersten, die vollkommene der zweiten. Timor servilis qui habet oculum ad paenam

---

[1] Siehe S. 64 f. Dr. Göttler schreibt: „Bei der Rechtfertigung im Augenblick der Absolution werden durch die sakramentale Gnade die motus liberi arbitrii zur notwendigen Höhe gebracht, und nachdem diese wieder die dispositio ultima herbeigeführt, werden die Sünden nachgelassen und die Gnade eingegossen."

[2] Wie sich aus obigem Zitat ergibt, denkt sich Dr. Göttler die dispositio ultima als der Gnade vorangehend, d. h. jene Akte werden contritio genannt, nachdem die Gnade eingegossen wurde; die Reue selbst als ultima dispositio wäre nicht innerlich von der heiligmachenden Gnade abhängig, kein „inseparabilis effectus gratiae". Siehe Abschnitt II.

[3] S. Th. III q. 9 a. 3 ad 2um; 3 d. 13 q. 3. a. 1; c. gentiles l. II. c. 72; Quaest. disput. de Anima a. 9 corp. et ad 5um.

tantum, requiritur ad iustificationem (impii) ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis.[1] Deshalb lehnt der Aquinate in Verit. q. 28 a. 8 ausdrücklich die attritio, wie jeden Akt, der nicht aus dem von der Liebe informierten Glauben hervorgeht, als genügende Disposition ab.[2] Ebendeswegen rekurriert Thomas in seiner Rechtfertigungslehre in der Summa (I—II q. 113) immer nur auf die contritio.

Diese aber ist die in der Rechtfertigung[3] geforderte Disposition: contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri, Verit. q. 28 a. 8 ad 5um, d. h. die contritio ist ein mit der Rechtfertigung innerlich verbundener und verwachsener Akt. Sie ist deswegen Wirkung der Gnade, wie die Lebensfunktionen Wirkung des Lebensprinzipes sind; weil aber der Wille zur Erweckung der Reue unter dem Einfluß der Gnade mitwirken muß, ist die Reue auch Leistung des Willens und insofern ist sie Disposition für die Gnadeneingießung, wie die Lebensfunktionen als Tätigkeit des Organismus (und nicht des Lebensprinzipes allein) hinwieder die notwendige Disposition für die bleibende Vereinigung der Seele mit dem Leibe sind.[4]

Die vollkommene Reue ist somit keine der heiligmachenden Gnade unabhängig vorausgehende Disposition, ihre Aufgabe kann es nicht sein, sei es vermöge ihres

[1] Verit. q. 28. a. 4 ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 3 ad 2um (dispositio remota).

[2] Actus fidei informis, et attritio tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis.

[3] Man beachte nämlich den wesentlichen Unterschied zwischen der genügenden Disposition zur effektiven Erlangung der Gnade und der genügenden Disposition zur Wirksamkeit, resp. zum erfolgreichen Empfang der Absolution. In letzterer Hinsicht genügt die attritio, siehe oben n. 23. in ersterer nur die contritio. Dies verkennt z. B. Sasse, De Sacramentis Ecclesiae II, 139 sq. Das gleiche gilt von den Ausführungen Atzbergers, Handbuch der kath. Dogmatik IV, 698 ff.

[4] Ad tertium (ad id quod contrarium) dicendum quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam. Verit. q. 28 a. 8.

sakramentalen Charakters,[1] sei es als verdienstlicher Akt,[2] sei es als bewirkende Ursache, die Erteilung der Gnade zu vermitteln oder zu veranlassen,[3] sondern nur als Disposition.[4]

53. Worin besteht nun die Aufgabe der Disposition? Nach dem Aquinaten ist die Disposition nichts anderes als ein unvollkommener Habitus.[5] Wenn es sich um eine Disposition in einem Umwandlungsprozesse handelt, stellt somit die Disposition ein noch nicht vollendetes Stadium der Umwandlung dar.[6] Es ist somit diese Disposition einer Art mit dem endgültigen Habitus oder der endgültigen Form, nur mit dem Unterschied, daß die Disposition das Werden, der Habitus oder die Form die letzte Vollendung bezeichnen.[7] Wenn die Disposition ein noch unvollendetes Stadium in einem Werde- oder Umwandlungsprozeß bedeutet, so darf dies nicht im rein formellen Sinne genommen werden, als ob die Disposition nur das faktische Sein in einem gegebenen Momente der Umwandlung bedeute, sondern die Disposition bezeichnet jenen Moment konkret als Übergangspunkt, als einen Moment des Umwandlungsprozesses selbst. Sie ist also die effektive Hinordnung des Subjektes auf das Ziel der ganzen Umwandlung.[8]

Damit haben wir die erste Funktion der Disposition erkannt. Die wirkende Ursache will ein Subjekt umwandeln. Das erste, was sie im Subjekt bewirkt, ist die Zubereitung desselben für die vollendete Aufnahme der Wirkung, die Disposition ist somit die anfangende, anhebende Aufnahme der Wirkung.

54. Die Anwendung auf die vollkommene Reue ergibt sich nun leicht. Die Wirkung, um die es sich handelt, ist die Erlangung der Gnade und damit die Umwandlung des Sünders in den Zustand der Gnade. Diese beginnt damit, daß der Wille von der Sünde abgelenkt und auf Gott hingeordnet wird. Durch diese erste Wirkung wird die Seele auch ihrerseits, nicht nur von seiten der wirkenden Ursache, auf die endgültige Erwerbung der Gnade

[1] Verit. q. 28 a. 8 ad 2um.
[2] Verit. q. 28 a. 8, ad id quod in contrarium ad 1um.
[3] Verit. q. 28 a. 8 ad 1um.
[4] Ebendort.
[5] 4 d. 4 q. 1 a. 1 q. 1.
[6] 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 6um.
[7] 2 d. 24 q. 3 a. 6 ad 6um; Virt. q. 1 a. 1 ad 8um.
[8] Dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Virt. q. 1 a. 1 ad 8um; cf. ib. ad 9um.

hingeordnet, die Eingießung der Gnade hat bereits effektiv begonnen, das beweist die erste Wirkung, die Erhebung des Willens zur Liebe und zur Liebesreue, wie wir oben im Abschnitt II gesehen haben.

55. Diese einleitende Funktion der Disposition, resp. der Reue darf aber weiterhin nicht so gedeutet werden, als ob nun die Reue selbst aus eigener Kraft das weitere bewirken würde, sondern als anfängliche Wirkung fällt ihr nur die Aufgabe zu, das Subjekt für die Aufnahme der übrigen, vollen Wirkung zu präparieren, d. h. das Subjekt tauglich[1] und dezent[2] zu machen für die Aufnahme der ganzen Wirkung. So soll die vollkommene Reue die Seele des Sünders zuerst reinigen und zur Aufnahme der heiligmachenden Gnade fähig und würdig machen,[3] nicht aber die Gnade allein oder mit Gott zugleich bewirken oder veranlassen.[4] Formell kommt die Heiligung und Sündennachlassung überdies nur der Gnade zu.[5]

Darum schreibt der Aquinate immer sowohl der Disposition im allgemeinen,[6] wie der vollkommenen Reue im besonderen eine materielle, also passive Funktion zu.[7]

56. Weil jedoch die vollkommene Reue keine nur vorangehende Disposition ist, sondern eine mit der Gnade selbst verbundene, so muß auch mit der vollkommenen Reue immer und notwendig die Eingießung der Gnade verbunden sein.[8] Sie ist eben die erste Wirkung der anfangenden Gnade in der Seele.[9] Wie das Lebensprinzip, wenn es mit dem Leibe, resp. dem Samen vereinigt wird, den Organismus in Funktion setzt, und sich so effektiv einen disponierten Körper schafft, so setzt die

[1] Dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae. Verit. q. 28 a. 8 ad 5um (in contrarium).

[2] 3 d. 13 q. 3 a. 1.

[3] Per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae; et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet. Verit. q. 28 a. 8 ad 5um (in contrarium).

[4] In iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam. Verit. q. 28 a. 8 ad 8um.

[5] Verit. q. 28 a. 8; a. 7 ad 4um und 5um.

[6] 4 d. 2 q. 2 a. 1 q. 1 ad 2um; Verit. q. 28 a. 7.

[7] Verit. q. 28 a. 8; III q. 86 a. 6; 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1.

[8] Verit. q. 28 a. 8 (in fine) und ad 5um.

[9] l. c.

Gnade das übernatürliche Leben in Tätigkeit und schafft sich so ein würdiges Subjekt. In diesem Sinne ist darum mit der vollkommenen Reue auch die Eingießung der Gnade notwendig verbunden,[1] nicht so sehr insofern sie ein subjektiver Tugendakt ist, sondern vermöge ihrer Beziehung zur Gnade[2] und zur bewirkenden Ursache der Gnade,[3] zu Gott und der vermittelnden Ursache, dem Sakrament.[4]

Zusammenfassend erläutert dies der Aquinate 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 2: dispositio, quae est necessitas, praecedit formam (d. h. die Wirkung) secundum ordinem causae materialis, sed forma est prior secundum ordinem causae formalis: et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis . . . et ideo cum isti motus qui sunt in ipsa iustificatione impii, sunt quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis: et ideo nihil prohibet eos esse formatos (d. h. Wirkungen der Gnade) quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis (der Wirkung) pertinet: sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem . . . ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem.

57. Wenn wir oben die vollkommene Reue als Wirkung des Sakramentes bezeichneten und hier als Disposition, so soll selbstverständlich, wie es sich unschwer aus unseren Ausführungen ergibt, ausgeschlossen sein, daß das Sakrament nur diese Disposition zur Wirkung hat. Es ist vielmehr diese Disposition eine erste Wirkung der vom Sakramente gespendeten und vermittelten Gnade.[5]

---

[1] Verit. q. 28 a. 8 corp. und ad 3um (in contrarium).

[2] Inquantum est inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6, ad id quod in contrarium.

[3] I—II q. 112 a. 3 ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 3.

[4] Verit. q. 28 a. 8 ad 3um.

[5] Ganz unberechtigt ist somit der Einwand Sasses, l. c. II, 156[1]: ea est efficacia sacramentorum, ut immediate conferant gratiam sanctificantem, non vero ut perficiant dispositionem. Wenn dem Sakrament nur die perfectio dispositionis zugewiesen würde, wäre der Einwand (gegen Billot) berechtigt, nicht aber in dem Sinne, daß das Sakrament für die durch dasselbe zu wirkende Gnade auch das Subjekt disponiere. In dieser Hinsicht ist aber die unvollkommene Reue nicht, wie Sasse verteidigt, genügende Disposition, sondern nur für die Wirksamkeit des Sakramentes. Damit wird auch die Ausführung auf S. 155 hinfällig.

In einer Beziehung glauben jedoch auch wir die Interpretation von Dr. Göttler billigen zu müssen. Er betrachtet nämlich die Reue ganz von ihrer subjektiven Seite, insofern sie nämlich ein Akt des Willens und damit eine Leistung des Menschen ist. Gewiß betrachtet der Aquinate die Reue gerade unter diesem Gesichtspunkt als materielle Disposition für die Gnade — 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1, das oben zitierte ad 3um in Verit. q. 28 a. 8; III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium; I–II q. 113 a. 5. Insofern stimmen wir gerne bei.

Indes ist diese subjektive Leistung nicht Disposition, wenigstens nicht die letzte, insofern sie Tat des Subjektes als solchen ist, sondern als Frucht und Tat des von der Gnade unterstützten Willens, ja formell als von der Gnade durch den Willen gesetzte Wirkung. Bezüglich des Verdienstes lehrt dies der Aquinate ausdrücklich in I–II q. 114 a. 3, analog glauben wir den Gedanken auch auf die dispositio ultima übertragen zu dürfen, weil die Gnade wegen ihrer absoluten Übernatürlichkeit auch nur etwas formell und reduplikativ Übernatürliches als letzte Disposition haben kann. Darum betont der Aquinate, daß die Reue als Wirkung der Gnade Disposition sei, wie wir oben ausführten.[1]

Somit erscheint die Reue als eine von der Gnade durch das Sakrament bewirkte Zubereitung der Seele zum endgültigen Empfang der Gnade, nicht aber als eine der Gnade schlechthin vorangehende und deren Verleihung durch Gott erst veranlassende Disposition. Der hl. Thomas nimmt hier offenbar eine Mittelstellung ein, wie schon die äußere Form von Verit. q. 28 a. 8 und III q. 86 a. 6 zeigt, zwischen zwei Meinungen seiner Zeit, deren eine (erste Objektionenreihe) die Kontrition im Sinne der Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente als Ursache der Gnade sich denkt, während die andere zur vollkommenen Reue schon die vollendete Eingießung der Gnade fordert (sed contra) und so die contritio nicht als Disposition, sondern als verdienstlichen Akt der eingegossenen Gnade betrachtet. Lehnt er damit die nur dispositive Wirksamkeit der Sakramente ab, so ebensosehr auch ein Verdienst des Menschen inbezug auf die Rechtfertigung. Die Strittigkeit der Frage erklärt auch die scharfe Betonung seines Standpunktes.

[1] Siehe unten n. 62.

59. Die Forderung des Aquinaten, daß der Sünder in der sakramentalen Rechtfertigung vollkommene Reue erwecke, mutet uns heute fremdartig an. Indes begründet er sie so oft, daß über seine Ansicht kein Zweifel bestehen kann. Er verlangt überhaupt für jede Rechtfertigung von seiten des erwachsenen Subjektes vollkommene Reue. Sehr scharf geschieht dies in der Rechtfertigungslehre der Summa, I—II q. 113 a. 5.

Die Rechtfertigung des Sünders erscheint ihm als eine Wirkung Gottes, der die Seele vom Zustande der Sünde in den Stand der Gerechtigkeit hinüberführt. Die Seele des Menschen befindet sich darum in analoger Lage wie ein Körper, der von einem Orte zu einem anderen bewegt wird, dieser muß zuerst den einen Ort verlassen, bevor er an den anderen gelangt. Ähnlich muß es mit dem Willen ergehen. Wenn dieser der Gerechtigkeit teilhaftig werden soll, muß er zuerst durch einen Akt von der Sünde zurücktreten und an die Gerechtigkeit herantreten. Dies bedingt aber beim Willen Abscheu vor der Sünde und ein Verlangen nach der Gerechtigkeit, also Reue und Liebe. Diese Reue und Liebe müssen vollendet sein, sonst wäre kein vollendeter recessus a peccato und kein vollendeter accessus ad iustitiam, d. h. zu Gott gegeben.[1] Die Rechtfertigung ist somit nach dem hl. Thomas nicht als ein rein metaphysischer oder gar mechanisch-magischer Prozeß zu denken, sondern mit der entitativen Eingießung der Gnade muß eine psychologische Umwandlung des Willens Hand in Hand gehen, nach dem in der ganzen Scholastik so oft zitierten Worte: Converte nos Domine ad te et convertemur (Thren. 5, 21).[2]

60. In der kleinen Summa begründet der hl. Thomas dasselbe aus dem Wesen der Buße als einer spiritualis sanatio.[3] Diese wäre nicht vollkommen, wenn der Mensch nicht von allen Schäden befreit würde, in die er durch die Sünde gestürzt wurde. Der erste Schaden, der aber dem Menschen aus der Sünde erwächst, ist die Verkehrung

[1] Cf. Verit. q. 28 a. 2.

[2] Analog in 4 d. 16 q. 1 a. 2 q. 1. c. et ad 3um; 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 1 (facere quod est in se); 4 d. 17 q. 1 a. 2 q. 2; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 2. Vgl. dazu Gregor von Holtum, Die contritio in ihrem Verhältnis zum Bußsakrament, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. XIX, S. 46 ff. Unsere Stellungnahme zu den übrigen Partien des Artikels ergibt sich aus unseren Ausführungen.

[3] C. g. 4, 72.

des Willens, insofern dieser sich von Gott ab- und der Sünde zuwendet. Darauf folgt die Schuld und Strafe.

Das erste, was somit von der Buße gefordert wird, ist die Richtigstellung des Willens (ordinatio mentis), d. h. die Hinwendung des Willens zu Gott und die Abwendung desselben von der Sünde, was durch Schmerz über den begangenen Fehltritt und den Vorsatz der Besserung geschieht. Diese Richtigstellung des Willens kann aber nicht eintreten und bestehen ohne die Gnade; denn unsere Seele kann sich ohne die Liebe nicht in gebührender Weise zu Gott bekehren, die Liebe aber setzt den Gnadenzustand voraus.[1] Die geistige Erneuerung des Menschen kann eben, wie der Heilige weiterfährt, weder bloß von außen noch bloß von innen kommen. Nicht nur von innen (ab intrinseco), weil der Mensch sich nur mit Hilfe der Gnade von der Sünde erheben kann, nicht bloß von außen, denn damit hätten wir keine Genesung des Willens. Der Wille muß vielmehr selbst wieder in geordnete Funktion gesetzt werden. Non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur.[2] Diese Richtigstellung des Willens — actus ordinati — mentis reordinatio — besteht aber in der contritio, in welcher der Sünder sich von der Sünde ab- und zu Gott in Liebe hinwendet.[3]

61. Ähnlich begründet er dasselbe in den Quaest. disputatae, de Veritate q. 28 a. 2. Der zu rechtfertigende Sünder muß mit Gott, der ihm die Gnade geben will, in Verbindung treten. Der menschliche Geist vereint sich aber mit Gott durch Glaube und Liebe, woraus sich beim Sünder die contritio ergibt. Ferner ist die Rechtfertigung eine Umwandlung des Willens. Der Wille des Sünders kann aber nur durch einen entgegengesetzten Akt umgewandelt werden. Endlich bedeutet die Rechtfertigung eine Zurückversetzung des Willens in den früheren Gnadenzustand, es muß also auch der Wille in der Liebe wieder auf Gott gerichtet werden. Noch bemerkt der Aquinate sehr

[1] l. c. Primum igitur quod in paenitentia requiritur est ordinatio mentis ut sc. mens convertatur ad Deum et avertatur a peccato, dolens de commisso et proponens non committendum, quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest; nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest.

[2] l. c.

[3] Cf. Verit. q. 28 a. 2.

treffend, daß zur Rechtfertigung des Sünders mehr erfordert werde als zur einfachen Gnadeneingießung.[1] Bei dieser würde ein Akt der Liebe genügen, beim Sünder ist aber überdies ein Akt des Willens zur Abwendung von der Sünde, eine Verabscheuung dessen, was ihn von Gott trennt, erfordert, weil ohne dies im Sünder keine wahre Gottesliebe wäre.[2] Deswegen ist es von seiten des Sünders notwendig, quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti,[3] quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam.[4]

62. Wie alle angeführten Gründe des Aquinaten zeigen, resultiert die Notwendigkeit der Kontrition als subjektiver Disposition des Pänitenten nicht aus einem Mangel der Gnade oder gar der Kraft Gottes,[5] sondern nur aus der übernatürlichen Erhabenheit der Gnade Gottes, die eine entsprechende Verfassung des Subjektes verlangt. Deshalb stellt auch der Aquinate den Grundsatz auf: Omne quod elevatur ad formam altiorem sua natura: requirit dispositionem supra naturam suam.[6] Denn eine übernatürliche Vollkommenheit erheischt auch eine höhere Disposition des Subjektes. Aus der absoluten Übernatürlichkeit der Gnade ergibt sich dann mit Leichtigkeit, daß auch die zu ihr führende Disposition eine schlechthin übernatürliche sein muß. Deswegen das weitere Prinzip des Aquinaten: Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit.[7] Die vollkommene Reue ist zwar ein subjektiver Akt, aber er wird von der Gnade bewirkt.

63. Die Forderung, daß der zu rechtfertigende Sünder sich durch vollkommene Reue disponiere, besagt demnach nur, daß der Sünder psychologisch und ethisch mit der Gnade Gottes mitwirken müsse, und zwar auch im Augenblicke der Rechtfertigung, daß diese von seiten des Menschen eine effektive Willensänderung verlange, daß die Recht-

---

[1] Verit. q. 28 a. 5. corp.; 4 d. 17 q. 1 a. 3 q. 4 c. et ad 2um und q. 5.

[2] l. c. ad 2um: Dilectio non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat, et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio.

[3] Verit. q. 28 a. 5 corp.

[4] l. c. ad 2um.

[5] Verit. q. 28 a. 3 ad 20um.

[6] I q. 12 a. 5; Verit. q. 8 a. 3; q. 29 a. 3 ad 6um.

[7] I—II q. 113 a. 7.

fertigung nicht in einer Aufstülpung eines Gnadenzeichens, um nicht zu sagen Gnadenhutes, bestehe. Die Reue ist nichts anderes als das erste Aufleben der neu gestärkten Seelenkräfte, die wieder eingetretene Funktion des übernatürlichen Lebens. „Magisch" mag derjenige diese erste Regung des wiedergegebenen Lebens nennen, der überhaupt keine übernatürliche Gnade und kein wirklich übernatürliches Leben anerkennt, der Christ aber dankt Gott, daß er ihm durch den Erlöser ein objektives Gnadenmittel gab, durch dessen Benützung er in den Stand gesetzt wird, sich zu vollkommener Reue und Gottesliebe zu erheben und Verzeihung seiner Sünden zu erlangen.

64. Von verschiedener Seite wird der Forderung nach Erweckung vollkommener Reue als Frucht des Sakramentes das Bedenken entgegengehalten, daß von dieser nichts zu verspüren sei, ja die wenigsten im Augenblick der Absolution sich darum bemühen.[1] Ohne anderen Erklärungen älteren[2] und jüngeren[3] Datums näher treten zu wollen, glauben wir salvo meliori iudicio antworten zu dürfen, daß auch nach der Lehre des hl. Thomas der geforderte Akt der Liebe und Reue nicht unerläßlich notwendigerweise im Augenblick der Rechtfertigung erweckt werden müsse, sondern auch erst zu gegebener Zeit.

Durch den (bei bloßer attritio) erfolgten Sakramentsempfang wird die heiligmachende Gnade eingegossen, wodurch die formelle Heiligung des Sünders bewirkt wird. Diese formelle Heiligung muß aber auch effektiv im Leben des Menschen zum Ausdruck kommen, also vor allem durch Akte der Liebe und beim Sünder durch Akte der Reue — dies ist der moralische Sinn der oben angeführten Gründe des hl. Thomas. Nun verpflichtet aber das Gebot der Liebe (und in der Folge das Gebot der von der Liebe angeregten Reue) nicht für den Augenblick, sondern nur zu gegebener Zeit. Somit wäre der praktisch-moralische Sinn der Forderung des Aquinaten der, daß der begnadigte Sünder, wenn die Pflicht an ihn herantritt, Akte der Liebe und Reue erwecke. Diese Pflicht besteht nun zwar an und für sich für den Augenblick der Rechtfertigung, da die Erweckung der vollkommenen Reue das gewöhnliche

[1] Sasse l. c. II, 156[1].
[2] Z. B. Caietan, in I—II q. 113 a. 3.
[3] Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente, S. 473 ff.

Mittel zur Nachlassung der Sünden ist, wie Billuart mit Recht bemerkt.[1]

65. Allein bei dieser Pflicht muß unterschieden werden zwischen dem Reueakt als solchem und seiner Vollendung durch die Liebe. Der Akt der Reue muß der Rechtfertigung absolut notwendig vorausgehen, also wenigstens die attritio. Die Vollendung durch die Liebe aber nur, insoweit die Liebe verpflichtet. Insofern ist es auch die gleiche Frage, inwiefern ein Akt der Liebe und inwiefern ein Akt der vollkommenen Reue vom Sünder gefordert werde.

66. Ist nun diese Verpflichtung eine unerläßliche? Gewiß nicht für den Fall unverschuldeter Unmöglichkeit, wie z. B. im Zustand von Bewußtlosigkeit oder unverschuldeter Zerstreuung oder Unachtsamkeit.[2] In diesem Falle muß die habituelle oder radikale Buße, d. h. der eingegossene Tugendhabitus der Buße genügen, bis er zu seiner Zeit in Funktion tritt.[3] Aber auch das wird sich schwerlich behaupten lassen, daß im Falle der Möglichkeit die Vollendung der Reue durch Liebesakte absolut verpflichte.

67. Doch wie sind denn die Aussprüche des hl. Thomas zu deuten, wenn er die Erweckung der vollkommenen Reue, die Eingießung der Gnade und die Sündennachlassung als gleichzeitig hinstellt? Man könnte sagen, daß Thomas an vielen der betreffenden Stellen die Rechtfertigung durch die außersakramentale Reue im Auge habe. Doch er spricht offenbar auch von der durch die Absolution bewirkten Rechtfertigung. Allein dort will er vor allem die Möglichkeit einer vollkommenen Reue im Augenblick der Absolution erläutern, gegen jene, welche eine vorangehende vollkommene Reue verlangen. Daran ist nun freilich nicht zu zweifeln. Ferner erinnern wir daran, daß die vollkommene Reue nicht eine der Gnadeneingießung vorangehende, sondern eine von ihr bewirkte Disposition der Seele ist, eine erste Funktion des wiedergegebenen übernatürlichen Lebensprinzipes. Auch soll die contritio als Tugend nicht etwa die Sündentilgung bewirken, denn dies geschieht formell durch die Gnade. Deswegen ist mit

[1] Cursus Theol., ed. Paris. 1895, IX, 268.

[2] Dies gibt auch Billuart, l. c., als de potentia Dei absoluta möglich zu.

[3] l. c.

der auf jeden Fall vorausgesetzten Gnadeneingießung auch die Nachlassung der Sünde notwendig gegeben. Selbst Caietan bemerkt — trotz seiner strengen Forderung — „quod liberum arbitrium in iustificationis instanti movetur in detestationem culpae, non quae est, sed quae immediate ante hoc fuit, et nunc primo non est“.[1] Somit muß auf jeden Fall angenommen werden, daß durch die Gnadeneingießung, wozu die attritio genügt, die Sünde getilgt werde. Soll nun die Nichterweckung der Reue im Augenblick der Rechtfertigung eine neue Sünde sein? Wir können uns, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Anschauung, nicht zu dieser Anschauung entschließen, um nicht in wohl zahlreichen Fällen entweder den Sakramentsempfang erfolglos oder im Augenblick wieder vereitelt zu sehen. Wir interpretieren daher die Lehre des Aquinaten dahin, daß vollkommene Reue und Liebe notwendige Früchte der Gnadeneingießung sind, daß sie zugleich mit der Gnadeneingießung sein können, daß sie dies auch an und für sich sein sollen, aber daß dies keine unerläßliche Bedingung ist. Ob die Unterlassung der Erweckung vollkommener Reue schuldbar sei, beurteilt sich nach den Ursachen und eventuellen Nebenumständen, also z. B. freiwillige Zerstreutheit oder Todesgefahr. Jedenfalls kann derjenige, der im Augenblick der Absolution, sei es aus Absicht resp. mit Überlegung, sei es aus geistiger Trägheit, sich nicht sofort zu Gott hinwendet und seine Sünde bereut (aus Liebe), nicht von aller Schuld freigesprochen werden. Selbst ein menschlicher Wohltäter müßte solches von seinem Feinde, dem er verzeiht und Gaben schenkt, verlangen. Die Aussprüche des hl. Thomas sind also per se zu verstehen, d. h. daß überhaupt als Frucht der Rechtfertigung vollkommene Reue erfordert sei und an und für sich im Augenblick derselben, daß aber die letztere Verpflichtung nicht sub gravi verpflichtet, sondern erst zu gegebener Zeit.

Noch wäre zu bemerken, daß die Absolution nicht nur die sakramentale heiligmachende Gnade verleiht, sondern auch eine aktuelle motio (eine aktuelle Gnade) zur Erwekung der vollkommenen Reue. Ob dieselbe auch subjektiv wirksam werde, ist wohl schwer festzustellen, da, wie Schäzler bemerkt, „die Empirie, die eigene Wahrnehmung

[1] In III q. 111 a. 7.

ein schwacher Anhaltspunkt für die Psychologie der Übernatur ist".[1]

68. Man wird uns antworten, daß auch die Forderung nach Erweckung der Reue nach erfolgter (formaler) Rechtfertigung nicht anerkannt und auch nicht erfüllt werde, so daß wir wieder bei der anfänglichen Schwierigkeit angelangt wären. Allein nur scheinbar. Bezüglich des vom hl. Thomas geforderten ausdrücklichen Reueaktes ist nicht zu vergessen, daß ein Akt der unvollkommenen Reue vorausgehen mußte, der virtuell fortdauert (moralisch in der Abwendung des Willens von der Sünde und objektiv in der durch das Sakrament vermittelten Gnade). Wenn daher der Gerechtfertigte einen Akt der Liebe, sei es der Liebe allein oder einen von der Liebe informierten Akt, erweckt, so ist darin moralisch und psychologisch ein Akt der Reue miteinbegriffen.[2] Wollte man noch einwenden, daß in diesem Falle ein formeller Akt der virtus paenitentiae (actus elicitus) fehle, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß auf die Beicht die Genugtuung folgt, die ein actus elicitus der virtus paenitentiae ist. Ist nicht gerade deswegen die Genugtuung einerseits ein Teil, anderseits eine Frucht des Sakramentes und seiner Gnade? Die Forderung der vollkommenen Reue wird darum, wenn nicht schon durch formell eigene Reueakte (in actu signato), so doch durch die in der Genugtuung eingeschlossene (in actu exercito) vollkommene Reue erfüllt, denn jeder Akt der Reue im Gerechtfertigten ist contritio.[3]

69. Wenn der Aquinate in den Sentenzen[4] noch ausdrücklich erklärt, daß bei bloßer (und bleibender) Attrition der Pänitent die Frucht des Sakramentes nicht erlange, so wirkt hier eben die alte Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente mit. In diesem Falle würde das die Gnade unmittelbar vermittelnde res et sacramentum fehlen und somit die Gnade selbst nicht erfolgen. Nachdem aber nach der Lehre der Summa das Sakrament

[1] A. a. O. S. 475. Ebenderselbe bemerkt in unserem Sinne, daß eine Zerstreuung im Moment des Sakramentsempfanges, wenn sie anders mit dem aufrichtigen in der wahren Reue von selbst gegebenen Verlangen nach der Gnade verträglich, der Wirksamkeit des Sakramentes keinen obex entgegensetzt. S. 474.

[2] Vgl. Billuart, l. c.

[3] Verit. q. 28 a. 8.

[4] 4 d. 17 q. 3 a. 4 q. 1.

selbst unmittelbar die Gnade verleiht, fällt dieser Grund weg. Die vollkommene Reue ist wohl auch res et sacramentum, wenn sie mit dem Sakrament zugleich besteht, aber als Folge und Frucht der Gnade, als inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium. Hier liegt die Korrektur der früheren Ansicht, eine Korrektur, die jetzt bereits zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist.

70. Der konkrete Sinn der Forderung des Aquinaten geht somit auf ein christliches Tugendleben, vorab auf Liebe und Reue (ex timore filiali)[1] des Gerechtfertigten. Dieses neue Leben soll die eingegossene Gnade aufnehmen und tragen und ihr ein übernatürlich würdiges Subjekt sichern. Wenn möglich, soll dieses Leben auch sofort mit dem Eintreten der Gnade beginnen.

Daß letzteres fast immer der Fall ist, möchten wir nicht bezweifeln. Wer mit gebührender Vorbereitung zur Beicht hinzutritt, muß bei der Absolution oder unmittelbar nachher mit moralischer Notwendigkeit einen Aufblick zu Gott machen, welcher bei der vorausgesetzten Verfassung ebenso notwendig ein Akt der Liebe und Reue sein wird, wenn auch der Pänitent sich dessen nicht immer effektiv bewußt wird. Gott gibt eben die Gnade nicht nur metaphysisch als Bekleidung der Seele mit dem consortium divinae naturae, sondern er bewegt die Seele auch zu einer entsprechenden Annahme derselben von ihrer Seite. Konkret gesprochen, muß man darum mit Caietan sagen, daß, wenn von seiten der Seele keine Reaktion erfolgt, kein motus, anzunehmen ist, daß auch keine Gnade, wegen Mangels der geforderten Attrition, erlangt wurde.[2]

Jedenfalls ist es theologisch entsprechender, das Prinzip festzuhalten, ohne deswegen mögliche Ausnahmen zu verneinen, als diese Ausnahmen zum Prinzip erheben zu wollen. Praktisch ergibt sich daraus die ohnehin natürliche und auch meistens geübte Ermahnung, während der Absolution des Priesters neuerdings Reue und Leid zu erwecken, wodurch die Forderung nach vollkommener Reue mit moralischer Sicherheit erfüllt wird; da in diesem Falle der von der Gnade gewirkte motus die vielleicht nur unvollkommene Reue zur vollkommenen erhebt.

---

[1] III q. 85 a. 5: sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

[2] In I—II p. 113 a. 2.

VII. Die Reue als „Zwischenwirkung“.

71. Dr. Göttler hält dafür, daß nach der Lehre des hl. Thomas die Reue die Stelle einer „Zwischenwirkung“ des Sakramentes einnehme, indem sie eben einzige unmittelbare Wirkung des Sakramentes sei und zwar vor der Gnade. Erst die Reue als vom sacramentum tantum gesetztes res et sacramentum ziehe die Gnade nach sich.[1]

Eine Art von Zwischenstellung erkennen wir der Reue gerne zu, nur nicht im Sinne Dr. Göttlers. Nachdem feststeht, daß die vollkommene Reue eine Wirkung der Gnade ist und von dieser innerlich abhängt, so kann doch die Reue nicht der Gnade vorausgehen oder sie nach sich ziehen. Wenn sie eine „Zwischenwirkung“ sein soll, so kann dies nur im Sinne einer Zwischenstellung unter den verschiedenen Wirkungen der Gnade sein.

72. Die Buße kann entweder als Tugendhabitus oder als Tugendakt betrachtet werden. Als Tugendhabitus ist die Buße zugleich mit allen anderen eingegossenen Tugenden, sie werden alle zugleich gegeben, vermöge ihres inneren Zusammenhanges. Insofern kann also von einer Zwischenstellung der Reue keine Rede sein. Eine Reihenfolge besteht aber unter ihnen, insofern der Akt einer Tugend seiner Natur nach den Akt einer anderen voraussetzt. Da nun der Akt der Kontrition den Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als ihren Grund voraussetzt, so folgt die Reue ordine naturae, d. h. kraft ihrer inneren Abhängigkeit auf die theologischen Tugenden.[2]

Unter den Akten müssen wir unterscheiden zwischen den informierten und nicht informierten. Die letzteren können auch zeitlich der Reue als Akt und Tugend vorangehen, also die Akte des nicht informierten Glaubens, ebenso der Hoffnung und der knechtlichen Furcht.[3] Da jedoch die vollkommene Reue von der Liebe informiert sein muß, ist dies für unsere Frage belanglos.[4] Die informierten Akte sind aber zeitlich zugleich mit der Liebe,

---

[1] S. 12 ff.

[2] In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus; quia cum virtutes sint connexae, omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum sc. quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. III q. 85 a. 6.

[3] l. c.; 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 2.

[4] Wir können darum auch die Deutung von Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren

nur ist der Akt der Liebe Ursache und Grund des Aktes der vollkommenen Reue und geht ihm so ordine naturae voraus: actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu paenitentiae: nam in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum qui est actus paenitentiae: horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus virtutis paenitentiae est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi.[1] So kann also, wie der hl. Thomas ausdrücklich folgert, die Reue weder der Zeit noch der Natur nach die erste Tugend sein, indem sie die theologischen Tugenden als ihren Grund voraussetzt, nur inbezug auf andere Tugenden, z. B. die Starkmut, kann sie vorausgehen, insofern der aus dem Glauben und der Liebe hervorgehende Akt der vollkommenen Reue der erste ist, der bei der Rechtfertigung des Sünders eintreten muß, während nach der Rechtfertigung dann auch andere Tugendakte, wie sie das christliche Leben erheischt, folgen müssen.[2]

Noch in einer anderen Hinsicht, nämlich dem inneren Werte und der sachlichen Bedeutung nach, gehen andere Tugenden der Reue voraus, besonders die theologischen. Denn diese und andere sind an und für sich zum Heile des Menschen notwendig, die Reue aber nur unter der Voraussetzung begangener Sünden.[3]

Die Reue nimmt somit nach der dezidierten Lehre

Franziskanerschule, nicht billigen. Rütten urteilt, daß Thomas „die Einschiebung der formierten motus liberi arbitrii und contritionis zwischen infusio gratiae und remissio peccati für unberechtigt (hält), da die erste Wirkung der Gnade nicht die Formierung der beiden genannten Akte, sondern die Tilgung der Sünde sei. Somit läßt er jene beiden Akte natura der Gnadeneingießung und Sündentilgung als informe Disposition (causa materialis) vorangehen und dann als informiert nachfolgen" (S. 82). Die causa materialis besagt gewiß nicht einen informen Akt, sondern das Kausalitätsverhältnis, nämlich die passive Aufnahmsfähigkeit für die Gnade. Auch diese, in der Kontrition bestehend, ist Wirkung der Gnade, insofern und weil es sich um die letzte, mit der Gnade selbst verbundene Disposition handelt. Die Unterscheidung von informen und formierten Akten ist in dieser Frage durchaus unzulässig, weil jene Akte, um die es sich als dispositio ultima handelt, ein Akt des informierten Glaubens und ein Akt der informierten Reue sind. Eine „informe Kontrition" kennt Thomas nicht. Bezüglich der Einschiebung siehe unter n. 73 f.

[1] III q. 85 a, 6.

[2] l. c. und ad 1um.

[3] l. c.

des Aquinaten eine Mittelstellung unter den Wirkungen der Gnade ein und insofern ist sie eine Zwischenwirkung, aber im umgekehrten Verhältnis zur Auffassug Dr. Göttlers.

73. Doch wie vereinbart sich diese Lehre, daß die vollkommene Reue eine Folge der Gnade und der Liebe sei, mit der früher entwickelten, daß sie die unerläßliche materielle Disposition zur Erlangung der Gnade sei? Erscheint da die Reue nicht trotzdem als Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnade? Der Aquinate unterscheidet folgendermaßen: Er bemerkt, daß die Reihenfolge eine andere sei, je nachdem man das aktive Wirken Gottes oder aber die passive Umwandlung des Subjektes ins Auge faßt. Von seiten Gottes ist das erste die Eingießung der Gnade und auf diese folgen deren Wirkungen. Von seiten des Subjektes aber tritt im Prozeß der Umwandlung zuerst der recessus a termino a quo ein und dann erst der accessus ad terminum ad quem, somit ist von seiten des Subjektes die Abwendung von der Sünde, d. h. die Reue früher als die Erlangung der Gnade. I—II q. 113 a. 8 ad 1um. cf. III q. 85 a. 6. „Es geht eben die dispositio des Subjektes der Aufnahme der Form naturgemäß voraus, folgt aber auf die Wirksamkeit der Ursache, die auch das Subjekt disponiert; und so geht der freie Willensakt (Liebe und Reue) der Erlangung (consecutio) der Gnade voraus, folgt aber auf die aktive Eingießung der Gnade (infusio)“ l. c. ad 2um.

Der Grund der gegebenen Unterscheidung liegt in der Verschiedenheit der aktiven und passiven Ursache, sowie der formalen. In erster Linie wirkt die Zweckursache, welche die Handlung bestimmt, die wirkende Ursache geht naturgemäß den beiden übrigen voraus, da sie es ist, welche das Subjekt disponiert und ihm eine neue Form gibt. Deswegen geht, absolut gesprochen, die aktive Gnadeneingießung von seiten Gottes der Reue und der Erlangung der Gnade voraus, wie die Ursache ihrer Wirkung. Auch verleiht Gott von seiner Seite zuerst die Gnade und bewirkt durch diese die Reue, wie es ja nach dem Wesen der vollkommenen Reue nicht anders möglich wäre. Die materielle Ursache, d. h. das empfangende Subjekt ist der Wille des Sünders, resp. die Seele. Formale Ursache ist nur die Gnade. Je nachdem nun die eine oder andere Art von Kausalität inbetracht gezogen wird, ändert sich auch das Verhältnis von Ursache und

Wirkung, ändert sich die Reihenfolge der verschiedenen Umwandlungsstadien. In quolibet genere causae, causa naturaliter est prior causato, contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum, sicut . . . materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Verit. q. 28 a. 7. Deswegen erklärt er im folgenden Artikel einfach: Si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso.[1]

Es ist also in der Natur der Kontrition als materieller Disposition der Seele begründet, daß sie von seiten des Subjektes der vollen Erlangung der Gnade naturgemäß vorangeht. Es mag aber noch einmal darauf hingewiesen sein, daß auch diese Disposition Wirkung der Gnade und im gegebenen Falle der durch das Sakrament vermittelten Gnade ist. Schlechthin gesprochen geht darum die Gnade der contritio voraus: sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ordine causalitatis. Verit. q. 28 a. 7.

74. Die beiden Lehrpunkte des Aquinaten, daß die vollkommene Reue einerseits Wirkung der Gnade, anderseits Disposition zur Gnade sei, stehen somit nicht im Widerspruche zueinander, sondern erläutern einander gegenseitig.[2] Die subjektive Tätigkeit des Gerechtfertigten, die Erweckung vollkommener Liebe ist nicht etwas der Gnade Vorangehendes, also keine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnadenverleihung, sondern vollkommene Reue wie Gnadenerlangung und Sündentilgung sind Folge und Wirkung der aktiven Gnadeneingießung und damit formales

[1] Ebenso I—II q. 113 a. 8 ad 1um und 2um; III q. 85 a. 6 ad 2um; 4 d. 17 q. 1 a. 4 q. 1 und 2.

[2] Übrigens hatte schon Dr. Buchberger auf den Gedanken des hl. Thomas hingewiesen, a. a. O. S. 181—187, wenn er auch die Unterscheidung von infusio und consecutio gratiae nicht genug betont. Auch Dr. Göttler bespricht obige Ausführungen des Aquinaten.

Resultat der (sei es außer, sei es im wirklichen Sakramentsempfange) gespendeten Gnade.

Nachdem der Aquinate in der Summa theologica entschiedenst die contritio als von der Gnade bewirkte Disposition des Subjektes darstellt und sie innerlich mit der Gnade verbunden resp. von ihr getragen sein läßt, kann doch die vollkommene Reue unmöglich „Zwischen"- oder „Vorwirkung" sein, so daß erst von ihr die res tantum, d. h. Gnade und Sündennachlaß, bezeichnet und hervorgebracht würde (S. 12). Auch dürfen wir darin eine absolut deutliche Ablehnung der alten Ornatustheorie erkennen.

Nun vertritt auch Dr. Göttler den Standpunkt, daß der hl. Thomas im Bußsakramente keine andere dispositio als unmittelbare Wirkung des Sakramentes kennt als die contritio. Allein der Mangel der Göttlerschen Auffassung besteht darin, daß sie die contritio nicht als Wirkung der Gnade anerkennt, sondern die Gnade nur als etwas zur Reue Hinzutretendes betrachtet, wodurch dann die etwa gesteigerte Reue aus attritio zur contritio würde. In diesem Sinne wäre dann wohl die Reue, die paenitentia interior, eine Vor- oder Zwischenwirkung.

75. Allein diese Auffassung widerspricht sogar der Lehre des Sentenzenkommentars. Denn auch dort und nicht nur in der theologischen Summa stellt Thomas die contritio immer als einen actus informatus caritate dar und damit als Wirkung der Gnade. Wenn wir also Dr. Göttler auch gerne zugeben, daß der hl. Thomas für das Bußsakrament kein anderes res et sacramentum als die paenitentia interior, d. h. die contritio kennt, so können wir doch nicht zugeben, daß diese, selbst nach der Lehre der Sentenzen, eine der Eingießung der Gnade vorausgehende Wirkung des Sakramentes sei.

76. Liegt aber darin nicht eine Inkonsequenz des englischen Lehrers? Ja, aber eine glückliche und berechtigte, die ein glänzendes Zeugnis liefert für die theologische Methode des Aquinaten.[1] Wir haben in der bereits

[1] Sehr unrichtig beurteilt Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus S. 641 ff.) die Methode des hl. Thomas. Er meint, daß Thomas es nicht vermöge, „den ganzen überkommenen Gedankenstoff flüssig (!) zu machen, um ihn nach bestimmten leitenden Ideen in einen neuen Guß zu bringen" (S. 641). „Thomas ist es genug daran, die kirchliche Formel wiederzugeben und sie durch äußere dialektische Mittel als konsequent und vernunftgemäß zu erweisen" (S. 642). „Thomas ist immer

angezogenen Abhandlung über die Wirksamkeit der Sakramente schon hervorgehoben, daß der hl. Thomas sich nicht verleiten ließ, um einer Hypothese willen ein früheres Prinzip zu opfern oder einzuschränken. Nun galt zwar dem Aquinaten die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente als eine nicht zu umgehende Hypothese, aber ebenso als sicheres Prinzip, daß die contritio aus der Gnade und Liebe hervorgehen müsse. Nachdem er anderseits die vollkommene Reue als notwendige, aber auch einzige letzte Disposition für die Erlangung der Gnade erkannte, ließ er sich auch nicht dadurch beirren, daß ihm auf diese Weise die von der Theorie geforderte, der Gnade vorangehende Disposition fehlte. Zur Beruhigung mußte ihm überdies die Lehre dienen, daß die contritio immerhin Disposition sei, wenn auch nicht für die Eingießung, so doch für die letzte Erlangung der Gnade. Wenn auch in einer eigentlich anderen Form, war damit die allgemeine Theorie doch gewahrt. Diese Abweichung, von Thomas sicher als solche erkannt, dürfte auch der Grund sein, warum der englische Lehrer immer und immer wieder die contritio als Wirkung der Gnade und anderseits als notwendige Disposition in

---

bereit, alles Überlieferte als solches zu akzeptieren, weil es ihm nur darauf ankommt, alle Dogmen auf den ganzen Aristoteles zu setzen." Ebd.

Ohne auf den von Seeberg angestellten Vergleich mit Duns Scotus einzugehen, widerlegt gerade unsere obige Darstellung die Anschauung von Seeberg. Thomas anerkennt wohl bedingungslos die Tradition, aber er unterscheidet genau zwischen kirchlicher und reiner Schultradition. Die letztere beirrte ihn im gegebenen Falle nicht, wenn er sie auch zu rechtfertigen suchte. Gerade deswegen sucht er aber immer den ganzen überlieferten Stoff zu verwerten, selbst wenn sich an einzelnen Stellen nur ungenügende Erklärungen fanden. So hält er z. B. mit eiserner Konsequenz daran fest, daß das Bußsakrament nicht nur in der Absolution, sondern auch in den Akten des Pänitenten bestehe, daß anderseits contritio, sei es vorausgehend oder als Wirkung des Sakramentes, erfordert sei, obwohl sich daraus Schwierigkeiten ergeben. Wenn er daneben auch die aristotelischen Gedanken (aber mit seiner eigenen Korrektur) ebenso konsequent durchführt, so ist das wohl mehr als „dialektische Fertigkeit". Es ist geradezu unbegreiflich, wie Seeberg schreiben kann: „Ein Systematiker in der Weise Anselms oder auch des Duns Scotus ist er (Thomas) nicht gewesen" (S. 641).

Eine neue Weltanschauung oder auch nur Theologie wollte Thomas freilich nicht bieten — in diesem modernen Sinne ist er kein „Systematiker" —, aber die kirchliche Lehre in ein großartiges System zusammenzufassen und alte Gedanken weiter zu entwickeln, das war doch wohl sein spezifisches Verdienst. Daß dazu ein außergewöhnliches Verständnis der Glaubenslehre wie der Philosophie notwendig war, versteht sich von selbst.

der Eingießung der Gnade selbst, bezw. in der Rechtfertigung hervorhebt. Längere und wiederholte Ausführungen über einen Punkt sind beim hl. Thomas regelmäßig die Zeichen, daß die Frage kontrovers, resp. deren Lösung neu sei.

VIII. Das „Vorauswirken" des Bußsakramentes.

77. Zum Ende müssen wir noch ein letztes Resultat der Untersuchungen Dr. Göttlers inbetracht ziehen.

Der hl. Thomas nimmt nämlich an, daß die Rechtfertigung des Sünders oft, wenn nicht meistens schon vor der Beicht, infolge vollkommener Reue eintrete.[1] Aber er fügt bei, daß die vollkommene Reue den Menschen nicht aus eigener Kraft, sondern nur inkraft des Bußsakramentes heilige. Deswegen ist bei einer dem wirklichen Sakramentsempfang vorangehenden vollkommenen Reue immer das Verlangen nach dem wirklichen Empfange erfordert (sacramentum in voto). Daraus schließt Dr. Göttler, daß nach der Lehre des Aquinaten das Bußsakrament in der Kontrition vorauswirke, die Rechtfertigung sei eine Wirkung des Sakramentes, die Wirkungsweise eine sakramentale.[2] Selbst Dr. Göttler findet diese Art der Wirksamkeit des Bußsakramentes, das Vorauswirken in der Kontrition, befremdlich für unsere dermalige Anschauung von sakramentaler Wirkungsweise, ja wäre geneigt, sie überhaupt nicht als sakramentales Wirken gelten zu lassen. Aber die Lehre des hl. Thomas sei es entschieden.[3] Als Beweis werden angeführt jene Stellen, in welchen der hl. Thomas ausdrücklich schreibt, daß das sacramentum in voto oder in proposito existens die Rechtfertigung bewirke.[4] Es fehlt sogar der Ausdruck „efficit" und „sacramentaliter" nicht. Als Grund dieser Auffassung wird die thomistische Anschauung bezeichnet, daß in der Gnadenordnung Christi jede Gnade durch die Sakramente vermittelt werde.[5]

Auch wir finden den Gedankengang vom Vorauswirken eines Sakramentes befremdlich, um so mehr als in der

[1] A. a. O. S. 37 ff.
[2] A. a. O. S. 45.
[3] A. a. O. S. 45.
[4] A. a. O. S. 45 ff.
[5] A. a. O. S. 47 ff.

thomistischen Tradition sich davon keine Spur findet. Nur bei Cabrera findet sich ein verwandter Gedanke, wenn er die Behauptung aufstellt, daß das sacramentum in voto susceptum die Gnade ex opere operato mitteile. Allein er stand mit seiner Ansicht allein,[1] ein Sakrament kann eben nicht wirken, bevor es existiert. Dieser Grund macht auch das Resultat des Vf.s zum voraus unwahrscheinlich, zumal nach ihm Thomas den Sakramenten eine physische Kausalität als disponierenden Instrumenten zuschreibt. Eine causa efficiens (instrumentalis) setzt aber notwendig die wirkliche Existenz des Sakramentes voraus. Darüber besteht auch nach der Lehre des Aquinaten kein Zweifel. Wie sind also die Aussprüche des hl. Thomas zu deuten?

78. Wir müssen auch hier auf das Prinzip zurückgehen. Dieses haben wir in der allgemeinen Lehre, daß, wenn der wirkliche Empfang des Sakramentes unmöglich oder nicht verpflichtend ist, durch das Verlangen oder den Vorsatz, das Sakrament zu gegebener Zeit zu empfangen, die Hauptwirkung des Sakramentes, nämlich die heiligmachende Gnade erlangt wird. Nicht erlangt werden aber dabei die spezifischen Wirkungen und Gaben des Sakramentes, vor allem nicht der Charakter und die sakramentalen Standes- und Heiligungsgnaden. Insoweit haben wir es mit einer feststehenden, theologischen Sentenz zu tun, die durch die allgemeine Praxis der Kirche bestätigt wird, speziell bezüglich der Taufe (Begierd- und Bluttaufe) und des Bußsakramentes. Um diesen Gegenstand handelt es sich, wenn der Aquinate von einem sacramentum in voto oder in proposito existens spricht. Der englische Lehrer will mit seinem regelmäßig wiederkehrenden, technischen Ausdruck nicht etwa ein irgendwie bestehendes Sakrament (sacramentum — existens) bezeichnen, nach dem Verlangen getragen wird — ein solches ist nur bei der hl. Eucharistie möglich, vermöge der besonderen Existenzweise derselben —, sondern bezeichnet schlechthin den Akt des Verlangens nach dem Sakramentsempfange. Auch ist der Ausdruck grammatikalisch durchaus gerechtfertigt als ein synkategorematischer, — das Sakrament, das (nur) im Verlangen des Menschen besteht. Der Verfasser scheint den

---

[1] Cursus Salmant. De sacramentis in genere, disp. 4 dub. 3 § 2 n. 50 (Ed. Paris 1881: XVII, p. 318 cf. p. 357).

Ausdruck im entgegengesetzten Sinne zu verstehen; denn dies ist die Voraussetzung seiner Ansicht. Daraus ergibt sich, daß das sacramentum in voto existens nichts anderes ist als das Verlangen nach dem Sakramentsempfange oder genauer nach der Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche. Sacramentum in voto muß daher übersetzt werden: das (nur) dem Verlangen nach existierende Sakrament. Dieses ist aber die paenitentia selbst, formell unter dem Gesichtspunkt betrachtet, als sie das votum oder propositum confitendi einschließt.[1]

79. Was besagt aber das votum Sacramenti? Unmittelbar offenbar dies, durch die Unterwerfung unter die Jurisdiktionsgewalt des Priesters aktuell Teil eines Sakramentes zu werden. Das ist wenigstens der konkrete, praktische Sinn, zu gegebener Zeit zu beichten und die Absolution zu empfangen. Beim wirklichen Sakramentsempfange wirkt die potestas clavium aktuell und erhebt ebenso aktuell die Reue zum Teil des Sakramentes, beim nur begierdlichen Empfange kann dies nicht geschehen. Dagegen ist wenigstens die Schlüsselgewalt der Kirche objektiv gegeben. Das Bußsakrament nimmt hier eine Mittelstellung ein zwischen der Eucharistie und z. B. der Taufe. Bei der Eucharistie ist das Sakrament schon vor dem Empfange ganz und voll gegeben, die sog. geistige Kommunion bedeutet daher das Verlangen nach dem Empfange des gesetzten Sakramentes. Bei der Taufe hingegen ist nur das Material des Sakramentes objektiv vorhanden, dafür aber der mystische Leib Christi, in welchem der Katechumene aufgenommen werden will. Bei der Buße dagegen ist überdies die Absolutionsgewalt tatsächlich gegeben. In jedem Fall haben wir ein objektiv Gegebenes, an welches sich das Verlangen richtet.

Damit ist die eigentliche Grundlage der Auffassung Dr. Göttlers zerstört. Da es sich nur um das Verlangen nach dem Sakramentsempfange handelt, kann auch nicht

[1] Das gleiche ergibt sich aus all den Stellen, die Dr. Göttler, a. a. O. S. 45 ff., anführt. So im Quodl. 4 q. 7 a. 10: Nullus reputatur contritus, nisi habeat propositum subiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. In 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3 nennt er direkt die paenitentia das in proposito existens sacramentum. In 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 1 erklärt er das sacramentum in voto = secundum quod in voto paenitentis praecessit. In contra gentiles erklärt er die Begierdtaufe: dum (homo) est in proposito ipsum suscipiendi, 4. c. 72. Endlich gebraucht der Aquinate auch einfach den Terminus: votum confessionis, 4 d. 17 q. 3 a. 5 q. 3 ad 1um.

von einem Wirken des Sakramentes, sondern nur von einer Wirksamkeit dieses Verlangens die Rede sein.

80. Freilich ist damit die Frage noch nicht erledigt, da es noch gilt, positiv darzutun, in welcher Weise dieses Verlangen nach dem Sakramentsempfange sacramentaliter rechtfertige. Indes haben wir es auch hier nur mit einer allen Theologen gemeinsamen Lehre zu tun.

Der hl. Thomas unterscheidet zwischen contritio, insofern sie Tugend ist und insofern sie in sich das Verlangen nach der Schlüsselgewalt, also nach der Absolution, in sich trägt. In erster Hinsicht verhalte sie sich zur Gnade nur als materielle Disposition, in letzterer Hinsicht aber wirke sie sacramentaliter inkraft des Bußsakramentes.[1]

Die Lehre vorausgesetzt, daß das Verlangen nach dem Sakramentsempfange genügt, um teilweise dessen Wirkung zu erlangen, müssen wir immerhin zwischen dem Verlangen selbst und dessen Wirkung, wie anderseits zwischen der Art und Weise des Eintretens der Wirkung unterscheiden.

Nun erklärt der hl. Thomas ausdrücklich, daß in der Rechtfertigung durch die Begierdtaufe ohne wirklichen Sakramentsempfang Gott allein und unmittelbar die Gnade eingieße, also nicht durch instrumentale Mitwirkung eines Sakramentes.[2] Die Wirkungsweise des sacramentum in voto kann somit nur die sein, daß Gott auf das Verlangen nach dem Sakramentsempfange hin die Wirkung des Sakramentes unmittelbar selbst verleiht.

---

[1] Contritio, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium (Jurisdiktionsgewalt) in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti paenitentiae; sicut et in virtute baptismi; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Verit. q. 28 a. 8 ad 2um.

[2] Potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto . . . et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, qer quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. III q. 68 a. 2. Andere Stellen s. bei Dr. Göttler S. 50. Es geht wohl nicht an, diese Äußerungen einfach als „ungenaue Ausdrucksweisen passieren zu lassen“ (S. 50). Dr. Göttler zitiert 4 d. 17 q. 2 a. 5 q. 1, wo der hl. Thomas nach Unterscheidung der contritio als Tugend und als Teil des Sakramentes sagt: inquantum (contritio) est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter. Dr. Göttler fügt bei: dafür, daß Thomas hiermit nicht die contritio im Augenblick der Absolution meint, bürgt die ganze Umgebung (S. 48²). Indes zitiert Dr. Göttler selbst den Beisatz des Aquinaten: sicut et de aliis sacramentis patuit. Ebenso sagt er im ad 1um: causa dispositiva

81. Wie kann aber unter dieser Voraussetzung der englische Lehrer stereotyp erklären, daß das sacramentum in voto sakramental wirke, daß die virtus clavium in ihm wirksam sei, daß es die Sündennachlassung bewirke (efficit) u. s. f.?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die Stellen, die Dr. Göttler für seine Auffassung verwertet,[1] noch einer genaueren Prüfung unterwerfen. Ihr allgemeiner Inhalt ist der, daß die Wirkung des Sakramentes sowohl durch wirklichen als begierdlichen Empfang erlangt werden kann. Daraus zieht auch Dr. Göttler seinen Schluß. Indes beachtet er zu wenig den formellen Gesichtspunkt, unter welchem diese Lehre vorgetragen wird. Die eigentliche Frage dreht sich nämlich darum, ob die remissio peccatorum Wirkung (res) des Bußsakramentes sei. Der ständige Hauptgrund dagegen und Beweis für die lombardische Lehre, daß die Absolution sich nur auf den Nachlaß der Strafe effektiv erstrecke, ist die Lehre, daß die eigentliche Rechtfertigung durch die vollkommene Reue geschehe. Demgegenüber erklärt Thomas, daß die vollkommene Reue nicht als Tugendakt, sondern nur als sacramentum in proposito existens rechtfertige, also kraft des Verlangens und der Hinordnung zur Schlüsselgewalt. Wenn sie also rechtfertige, so geschehe dies kraft der Schlüsselgewalt. Diese rechtfertige also, sei es durch deren aktuelle Ausübung in der Absolution, sei es durch das Verlangen danach. Auf jeden Fall sei also die Nachlassung der Sünde res des Bußsakramentes.[2] Wenn wir somit den Gedanken des

potest esse a nobis: et similiter causa sacramentalis quia formae sacramentorum sunt verba a nobis prolata quae habent virtutem instrumentatem gratiam inducendi — also spricht Thomas offenbar von der Absolution. Daß die contritio schon ein Teil des Sakramentes ist, verschlägt nicht, weil die Sakramente erst durch die Form, also hier durch die Absolution wirksam sein können. Auch wird Dr. Göttler kaum dem hl. Thomas die Ansicht zuschreiben, daß die contritio als Träger der instrumentalen Sakramentskraft fungiere.

[1] S. 45 ff.

[2] Die deutlichste Stelle gibt Dr. Göttler selbst in extenso. In 4 d. 22 q. 2 a. 1 q. 3 fragt der Aquinate: utrum remissio peccatorum sit res sacramenti paenitentiae; die Objektionen halten entgegen, daß die Wirksamkeit des Sakramentes sich nicht weiter erstrecke, als die Wirksamkeit des Ministers, diese aber erstrecke sich nach dem Lombarden nicht auf die Nachlassung der Sünde (1.). Ferner gehe die remissio peccatorum immer dem Bußsakramente voraus. Die Antwort lautet: Res sacramenti alicuius ultima est non tantum, quantum (Dr. Göttler: quam) efficit actualiter dispensatum, sed etiam quantum (Dr. Göttler: quam) efficit in proposito

hl. Thomas direkt aussprechen wollen, so sagt er nur, daß Gott das eine Mal die Gnade durch aktuelle instrumentale Vermittlung des Ministers, resp. der Schlüssel erteile, das andere Mal aber selbst und unmittelbar auf Grund des Verlangens nach der ersten Vermittlungsart.

82. Zum wenigsten lassen sich alle von Dr. Göttler angeführten Texte in diesem Sinne interpretieren, wie sich eben zeigte. Anderseits besteht kein Anlaß für die Göttlersche Interpretation. Denn der Heilige kann nach dieser Auffassung ganz berechtigterweise sagen, daß die vollkommene Reue sacramentaliter wirke, indem sie eben, wenn auch nur teilweise, die Wirkung des Sakramentes erlangt; daß die Schlüssel wirksam seien, indem sie eben

existens, sicut patet de baptismo in adultis. Et ideo cum paenitentia in proposito existens sacramentum efficiat remissionem peccatorum non solum quoad paenam sed etiam quoad culpam, remissio peccatorum utroque modo est res ipsius paenitentiae sacramenti, quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur. Analog in contra gent. 4 c. 72. Ebenso erklärt sich das opusc. 4 (de forma absolutionis), dessen Argumentation Dr. Göttler (S. 50) nicht völlig klar findet. Thomas will beweisen, daß die Form der Absolution indikativ und nicht deprekativ sein müsse. Als Beweis dient die sündentilgende Kraft der Absolution. Diese wird wiederum — ad hominem — davon abgeleitet, daß auch die contritio nur als sacramentum in voto, also kraft der Schlüsselgewalt, rechtfertige. Dieses wird weiterhin durch den Hinweis erläutert (den Dr. Göttler beanstandet), daß zu einer wirklichen Kontrition auch der Vorsatz der Beicht gehöre. Der Schluß ist der, daß die contritio, wenn sie rechtfertige, jedenfalls kraft ihrer Beziehung zur Schlüsselgewalt rechtfertige, diese also a fortiori und per se.

Analog ist der Sinn der übrigen von Dr. Göttler angezogenen Stellen. In 4 d. 18 q. 1 a. 3 fragt der hl. Thomas: utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae. In der q. 1 erklärt er, daß das Bußsakrament wie alle Sakramente die Gnade verleihe, wenn auch nur dispositive, sohin auch die Nachlassung der Sünde (durch die Gnade) bewirke. Als Beweis führt er unter anderem an, daß sonst das votum sacramenti bei vollkommener Reue nicht notwendig wäre. Daraus darf doch offenbar nicht mehr gefolgert werden, als daß das votum sacramenti die Nachlassung der Sünden vermittle, nicht aber, daß die contritio nun selbst sakramental oder instrumental wirke. Von Gewicht ist auch die Gleichstellung vom votum confessionis mit dem votum baptismi in q. 2 an obengenannter Stelle. Das gleiche bemerkt der Aquinate bezüglich der Begierdtaufe III q. 69 a. 1 ad 2um. Selbst Dr. Göttler gibt zu, daß man bei der Begierdtaufe nicht an ein Vorauswirken denken könne. Allein Thomas erklärt eben an allen diesen Orten nur das eine, daß der Wille zum Empfange des Sakramentes genüge, um dessen Gnade zu erlangen, nicht aber will er irgendwie eine weitere Erklärung über die Wirkungsart abgeben. — Daraus ergibt sich auch, daß das Seebergsche Wort (Die Theologie des Duns Scotus 410): „Je weniger Reue, um so sicherer steht das Sakrament da," zum wenigsten auf Thomas keine Anwendung findet.

durch das Verlangen moralisch von seiten Gottes die Gnade vermitteln, da Gott in diesem Falle die Gnade in Hinsicht auf das Leiden Christi und die Schlüsselgewalt der Kirche verleiht. Endlich geht es wohl auch historisch nicht an, ohne absolut zwingenden Grund dem Aquinaten eine Ansicht zuzuschreiben, die mit anderen bestimmt von ihm ausgesprochenen Lehren im Widerspruche steht. Nun schreibt aber der Aquinate bestimmt die sakramentale Kraft erst dem vollendeten Sakramente zu und erst auf Grund der vollendeten Sakramentssetzung auch den einzelnen Teilen.[1]

---

[1] Daß die Sakramente nur dann wirken, wenn sie vollendet gesetzt sind, ergibt sich aus folgenden Lehrpunkten des Aquinaten:

a) Der Aquinate schreibt die virtus causativa gratiae nur dem „Sakramente" zu, das aber aus Materie und Form besteht. III q. 60. Die Form ist besonders notwendig, weil nur durch diese das sakramentale Zeichen perfekt wird, a. 6 c. und ad 2um. Verit. q. 27 a. 4 ad 10um. Ja der Aquinate schreibt die efficacia Sacramentorum geradezu der Form zu, III q. 78 a. 4; 4 d. 3 a. 4 q. 3 ad 2um;

b) die Sakramente causant id quod significant, ja die Signifikation ist die Grundlage und der Maßstab des sakramentalen Gnadenwirkens (vgl. unsere Abhandlung, Die Wirksamkeit der Sakramente, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XX S. 440 ff.). Solange darum keine vollendete Signifikation gegeben ist, kann auch das Sakrament nicht wirksam werden. Die Signifikation tritt aber erst bei Anwendung der Form effektiv ein. III q. 60 a. 6; 4 d. 1 q. 1 a. 3 c. und ad 3um;

c) die Sakramente wirken als eine Einheit, III q. 60 a. 6 ad 2um; q. 62 a. 4 ad 4um. Deshalb kann nicht ein einzelner Teil vor Vollendung des Ganzen der virtus causativa gratiae teilhaftig werden. III q. 73 a. 2; 4 d. 1 q. 1 a. 3 ad 1um;

d) die virtus causativa gratiae ist nur eine und zwar diejenige, welche die ganze Gnade des Sakramentes, auch die auxilia sacramentaliter, vermittelt, III q. 62 a. 2;

e) die Sakramente wirken in instanti, d. h. nicht sukzessiv, sondern im instans der vollendeten Sakramentssetzung. Sehr prägnant spricht sich der Aquinate hierüber bezüglich des Altarssakramentes aus: conversio (substantialis panis et vini) fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio quae est efficax in sacramentorum formis. III q. 75 a. 7 ad 3um; cf. ad 1um. Ebenso q. 78 a. 4 ad 3um: Praedicta verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur: unde vis conversiva quae est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quae in prolatione ultimae dictionis terminatur, et ideo in ultimo instanti prolationis verborum praedicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad praecedentia.

Ebendieses rekapituliert der Aquinate in III q. 86 a. 6 wenn er sagt, daß das Bußsakrament aus Materie und Form bestehe, daß es seine Wirkung kraft beider Bestandteile hervorbringe, daß aus beiden das eine Sakrament bestehe. Doch wirkt es principalius virtute formae, ex qua et ipsa aqua (in baptismo) virtutem recipit. cf. 4 d. 22 q. 2 a. 2.

83. Sollte indes in der Auffassung Dr. Göttlers nicht doch ein berechtigter Kern stecken? Gewiß, und wir sind erstaunt, daß Dr. Göttler nicht darauf aufmerksam wurde, da er sich auf die von ihm so stark betonte Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente bezieht. Nach 4 d. 18 q. 1 a. 3 q. 1 lehrt der Aquinate, daß die Gnade wohl Wirkung des Sakramentes sei, aber daß der Minister als Instrument nur dispositiv wirke zur Eingießung der Gnade.[1] Bezüglich des Bußsakramentes anerkennt aber der Aquinate, wie Dr. Göttler selbst hervorhebt, nur die contritio als solche Disposition. Diese ist also nach der alten Anschauung wohl eine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnadenerlangung oder wenigstens das res et sacramentum. Nach ebendieser Lehre bringt das res et sacramentum von seiten Gottes die Mitteilung der Gnade mit sich — kraft seiner Beziehung zum bestehenden Sakrament, wenn es von diesem bewirkt wurde, kraft des votums, wenn es dem Sakramente vorangeht, aber das votum sacramenti einschließt. Bezüglich der Reue wäre noch zu bemerken, daß auch sie vom Sakramente nicht effektiv, sondern nur dispositiv bewirkt werden kann, weil sie die Gnade voraussetzt. In diesem Sinne gewinnen dann auch die Ausdrücke von sakramentaler Wirksamkeit der Reue und der Wirksamkeit der Schlüssel einen ganz konkreten und selbstverständlichen Sinn. Die contritio mit dem bloßen votum sacramenti ist dann in ähnlicher Weise sakramentale Disposition zur Erlangung der Gnade, wie die vom Sakramente bewirkte. Damit ist aber der Gedanke von einem „Vorauswirken" des Sakramentes in noch weitere Ferne gerückt. Es ist nicht das gleiche, daß die Sündennachlassung bei vorangehender Reue kraft des Votums eintrete, und daß das Sakrament vorauswirke.[2] Dr. Göttler

[1] Sicut baptismus non agit ut principale agens, sed ut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam et instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae: ita est de potestate clavium . . . Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam.

[2] Wegen der früheren Ansicht, daß die Sakramente nur dispositiv wirken, die Gnade aber unmittelbar von Gott eingegossen werde, hatte der hl. Thomas in den Sentenzen auch nicht darauf aufmerksam zu machen, daß beim sacramentum in voto Gott allein und direkt heilige, wie er es in der Summa tun mußte. Dieser Unterschied fällt eben nach der alten Lehre weg. Eine dispositive Tätigkeit des Sakramentes fällt auch weg, weil kein Sakrament vorhanden ist. Deswegen auch keine Erwähnung.

aber argumentiert mit Unrecht aus dem Satze, daß die Reue mit dem Willen zur Beicht rechtfertige, daß dann das Sakrament vorauswirke.

84. Die eben angegebene Anerkennung der dem Sakramente vorausgehenden Reue als res et sacramentum kann auch auf die Lehre der Summa theologica angewendet werden. Als „inseparabilis effectus gratiae"[1] kann freilich die vollkommene Reue nicht res et sacramentum im Sinne einer der Gnadenverleihung vorausgehenden Zwischenwirkung sein. Die Gnadeneingießung muß vielmehr von seiten Gottes vorangehen, wie wir oben aus III q. 68 a. 2 bezüglich der Taufe hörten. Gott ersetzt in diesem Falle das Sakrament, da er den Willen für die Tat annimmt, l. c. ad 3um. Die zuvorkommende Gnade führt hier die sündige Seele zur Erweckung der Liebe und mit dieser zum Verlangen nach dem Sakramentsempfange — desiderium (baptismi) quod procedit ex fide per dilectionem operante. Sogar das (wirksame) Desiderium ist somit Folge der Liebe und damit der Gnade. Wir dürfen an diesem nicht durch das Sakrament, wenigstens nicht effektiv, vermittelten Gnadenwirken Gottes keinen Anstoß nehmen, da Gott nicht an die Sakramente gebunden ist — cuius virtus non alligatur sacramentis, l. c.

85. Indes steht auch dieses außersakramentale Gnadenwirken Gottes in einer Abhängigkeit zum sakramentalen Wirken. Durch den in der vollkommenen Reue vorausgesetzten Akt des Glaubens wird der Mensch mit dem Leiden Christi verbunden, und Gott gibt auch von seiner Seite die zuvorkommende Gnade nur in Hinsicht auf die Verdienste Jesu Christi und auch instrumental durch dessen heilige Menschheit.[2] Durch das votum sacramenti wird der Wille des Menschen noch bestimmter auf den Erlöser und seine Gnadenordnung hingeordnet und darum die Gnade auch nur in Rücksicht auf diese Gnadenordnung, d. h. auf das von Christus eingesetzte Sakrament verliehen. Insofern ist die contritio selbst ein durch die sakramentale Ordnung bedingte Wirkung der Gnade.

86. Die so entstandene contritio ist nun, als Tugendakt betrachtet, in gleicher Weise Disposition für die volle Erlangung der Gnade wie die vom Sakramente gewirkte. Ist sie aber auch sacramentum? Ja, aber eben nur

[1] III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium.
[2] III q. 86 a. 6 ad 3um.

sacramentum in voto, wie wir oben erläutert haben. Da nun aber nach der Lehre der Summa das res et sacramentum nicht mehr zwischen dem sacramentum tantum und der res tantum steht, sondern beide Wirkungen des sacramentum tantum sind, so kann der hl. Thomas nicht mehr von einem sakramentalen Wirken der der Absolution vorausgehenden contritio sprechen, wie denn auch in der Summa die diesbezüglichen Ausdrücke fehlen.

Wir haben nun früher (n. 45 ff.) erklärt, daß das res et sacramentum in Verbindung mit dem sacramentum tantum auch instrumentale, sakramentale Ursache der Gnade sei; aber hier besteht ja kein sacramentum tantum, da der wichtigste Teil, die Form, die Absolution fehlt. Da das res et sacramentum nur an der dem sacramentum tantum zukommenden virtus causativa gratiae teilnimmt, fehlt ihm notwendigerweise diese Kraft, solange das äußere Sakrament nicht gegeben ist. Dem votum sacramenti wird doch niemand eine solche Kraft zuschreiben wollen.

Dr. Göttler wendet ein, daß ja mit der contritio das Sakrament schon begonnen habe (S. 53). Allein mit der contritio ist nur ein materieller Teil des Sakramentes gegeben und das Verlangen nach den übrigen Teilen. Das sakramentale Wirken setzt aber das ganze Sakrament voraus, nicht aber die bloße Verbindung mit dem Leiden Christi oder das bloße Verlangen.

87. Dr. Göttler stützt seine Ansicht, daß der Aquinate auch in der Summa theologica noch ein Vorauswirken des Sakramentes lehre, besonders auf III q. 86, zumal a. 6. Da wir diesen Teil schon früher behandelt haben, bedarf es nur noch einiger Bemerkungen. Dr. Göttler betrachtet es als ausgeschlossen, daß Thomas, wenn er die Rechtfertigung materiell der Tugend der Buße, d. h. der contritio zuschreibt, dabei an die contritio im Augenblick der Absolution denke (S. 52). Daß aber der „Zusammenhang wie der Wortlaut" dies verbürge, steht keineswegs fest. Im Gegenteil muß der Hinweis auf das Taufsakrament geradezu dazu nötigen, die contritio als Teil eines wirklichen Sakramentes, also verbunden mit der Absolution zu denken. Was soll sonst ferner der Hinweis, daß das Sakrament seine Wirkung nicht nur mittels der Materie, sondern vor allem mittels der Form hervorbringe und daß aus beiden ein Sakrament werde? Wie der hl. Thomas im a. 6 überhaupt nur vom wirklichen Sakrament der Buße

spricht, wie er es in der q. 84 beschrieben hat, und nicht vom sacramentum in voto, so erwähnt er noch speziell den Minister, von dessen Seite die Form sei. Die Frage Dr. Göttlers: Was sollen Ausdrücke von Hinordnung (der contritio) auf die Schlüsselgewalt bei einer contritio, die der Absolution gleichzeitig, ja von ihr erst gewirkt ist? (S. 52), ist leicht zu beantworten, da eben die contritio als Tugend noch nicht auf die Schlüsselgewalt hingeordnet ist, gleichgültig, ob diese Hinordnung sich nur virtuell oder auch formell von der contritio unterscheide. Wenn der Heilige verlangt, daß die Reue wenigstens aliqualiter auf die Schlüsselgewalt hingeordnet sei, mag er dabei wohl auch an eine nur begierdliche Hinordnung gedacht haben, ohne indes die wirkliche auszuschließen. Dr. Göttler übersieht auch hier den Anlaß zur Frage, denn der englische Lehrer bekämpft hier offenbar jene Meinung, daß nur die contritio, nicht aber die Absolution rechtfertigende Kraft besitze. Seine Antwort ist: Nein, die Absolution rechtfertigt eher, weil sie die Form des Sakramentes ist, die Sakramente aber vor allem virtute formae wirken; wenn die Reue rechtfertigt, so doch nur entweder als Teil des Sakramentes oder als Tugend, insofern sie eine untrennbare Wirkung der Gnade ist, welche formell rechtfertigt und welche auch in anderen Sakramenten wirkt. Jedenfalls läßt sich eine befriedigende Erklärung des Artikels ganz gut und ohne irgend welche Umdeutung des Wortlautes[1] und ohne Zuhilfenahme der Theorie des Vorauswirkens geben. Ja, daß Thomas hier nicht ausdrücklich auf das sacramentum in voto rekurriert, wie er es in den Sentenzen tut, wie die Betonung, daß die Reue Teil des Sakramentes sei, beweist nur, daß er jene frühere Art von Auffassung der Reue als res et sacramentum fallen ließ. Die vollkommene Reue bleibt auf jeden Fall res et sacramentum: res als Wirkung der Gnade, die entweder durch das Sakrament instrumental vermittelt oder auf das votum sacramenti hin von Gott geschenkt wird, sacramentum entweder actu als Teil bei der Absolution oder in proposito beim Willen zum Sakrament.

88. Eine Schwierigkeit ergibt sich indes. Wenn die

[1] Die Bemerkung Dr. Göttlers, daß man hier an keine andere paenitentia als die contritio denken dürfe, ist richtig, nachdem der Aquinate fragt, ob die Sündennachlassung Wirkung der virtus paenitentiae sei.

vollkommene Reue Wirkung der aktiven Gnadeneingießung ist, also die Gnade als ihren Grund voraussetzt, wie kann dann von einer Rechtfertigung durch die Reue gesprochen werden? Was vermittelt denn die Gnade, durch welche der Mensch vollkommene Reue erweckt? Es genügt wohl kaum, darauf hinzuweisen, daß die Reue als materielle Disposition für die letzte Erlangung (consecutio) der Gnade fungiert, das Hauptgewicht liegt hier in der Frage, was veranlaßt Gott von seiner Seite zur Mitteilung der Gnade? Die Antwort aus der Lehre des Aquinaten kann nicht zweifelhaft sein. Jede Bemühung des Menschen, die der Gnade vorangeht, kann nur als negative Disposition gelten, ohne ein Recht oder eigentlichen Anspruch auf die Verleihung der Gnade zu verleihen. Die erste Gnade muß somit ganz aus freiem Erbarmen Gottes mitgeteilt werden. Nun ist es aber nach der Offenbarung Gottes allgemeiner Heilswille Gottes, jeden Sünder (an und für sich) zu bekehren: die erste, genügende Gnade wird darum keinem fehlen. Wird nun der Sünder dem Zuge der Gnade nicht widerstehen (obicem ponere), sondern mitwirken, so wird Gott sein Werk weiterführen, anfangend z. B. mit der Furcht bis hinauf zur Liebe, mit dem Verlangen nach den Gnadenmitteln als Zwischenstufe. So bereitet Gott selbst das Herz des Sünders zu, welche Zubereitung in der contritio mit dem entweder in ihr eingeschlossenen oder von ihr vorausgesetzten Vorsatz des Sakramentsempfanges ihren Abschluß und ihre Vollendung findet, so daß die effektive Rechtfertigung mit Fug und Recht der vollkommenen Reue zugeschrieben werden muß, wenn auch nur als materieller Disposition, wie der hl. Thomas wenigstens in der Summa immer wieder betont.

89. Wenn der Heilige diesen außersakramentalen Prozeß als die Regel zu betrachten scheint,[1] so entspricht dies nur seiner ganz berechtigten Auffassung von der zuvorkommenden Barmherzigkeit Gottes, d. h. der Allgemeinheit des Heilswillens Gottes, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß jener sich bekehre und lebe. Wenn somit der Mensch nicht widerstrebt, wird Gott sein

[1] Wir sagen: scheint, denn wenn der Aquinate die Rechtfertigung in der Absolution als „aliquando" und „potest esse" bezeichnet, so soll damit offenbar kein Zahlverhältnis bezeichnet werden. Dem Gegner gegenüber genügt die Möglichkeit, eine stärkere Betonung würde das Argument nur schwächen.

Werk auch vollenden.[1] Bei demjenigen, der sich zum Empfange des Sakramentes gebührend vorbereitet, kann aber ein obex gratiae kaum angenommen werden, und so liegt die Vermutung nahe, daß er mit contritio zum Sakramente hinzutrete, wie umgekehrt bei Mangel an vollkommener Reue die Präsumtion eines obex nicht ausgeschlossen erscheint, wodurch dann aber auch die Wirksamkeit des Sakramentes in Frage gestellt würde. Immerhin kann aber dieser obex auch nur in negativer Nichtmitwirkung, resp. in psychologischer Ohnmacht gegenüber den Anforderungen der contritio bestehen, welche durch die reichere und vor allem durch die sakramentale Beistandsgnade behoben werden kann, weshalb, wenn kein positives Hindernis im Willen besteht und bleibt, am Eintreten der Rechtfertigung bei der Absolution nicht zu zweifeln ist.

90. Wir dürfen auf keinen Fall die Lehre von der Rechtfertigung durch die vollkommene Reue mit dem Gedanken vom Vorauswirken des Sakramentes identifizieren. Die erstere vertritt freilich der Aquinate, nicht aber den letzteren. Jene Lehre ist eben nur die Folgerung aus zwei Grundsätzen, die sowohl theoretisch als praktisch anerkannt sind, nämlich 1. daß das gewöhnliche, ordnungsgemäße Mittel zur Rechtfertigung, die secunda tabula post naufragium das Sakrament der Buße ist; daß aber derjenige, welcher einen vollkommenen Akt der Reue über seine Sünden erweckt, schon vor dem Empfange der Absolution gerechtfertigt wird. Da diese zwei Grundgesetze der Gnadenordnung einander nicht widersprechen können, so ergibt sich die Notwendigkeit, daß die sündentilgende Reue in Abhängigkeit stehen muß zum Sakramente[2] — wie umgekehrt das Sakrament zur Reue. Diese Abhängigkeit wird aber hergestellt durch das propositum, den Willen

[1] Deswegen können auch nach katholischer Auffassung gut gläubige Protestanten durch vollkommene Reue Nachlassung ihrer Sünden erlangen, insofern ihre Reue durch den Glauben an Christus und die Unterwerfung unter sein Gesetz indirekt auch auf das Bußsakrament hingeordnet wird.

[2] Vgl. Concil. Trid. Sess. 14 c. 4: Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo conciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Dazu der von Sixtus IV. verurteilte Satz: Peccata mortalia quantum ad culpam et paenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves. Denzinger, Ench. n. 610. cf. n. 911—913, 950—51.

zum Empfang der Absolution. Wie der hl. Thomas seine Lehre nur unter diesem Gesichtspunkt aufstellt, so darf seinen Worten auch kein weiterer Sinn unterlegt werden. M. a. W., wir haben beim hl. Thomas keine andere als die allgemeine Lehre, daß die Frucht des Leidens Christi uns einerseits effektiv durch das wirkliche Sakrament, anderseits unmittelbar von Gott auf Grund des Willens zum Gebrauch des Sakramentes gegeben wird. Spezifisch thomistisch ist nur die scharfe Hervorhebung, daß auf jeden Fall Gott die Sünde nur in Hinsicht auf das Leiden Christi und die der Kirche verliehene Schlüsselgewalt nachläßt. Dieses letztere muß aber entschieden als ein Vorzug der thomistischen Lehre bezeichnet werden. Es ist dieser Gedanke wohl nicht so sehr Spezialmeinung des Aquinaten, sondern vielmehr die konsequente Durchführung der kirchlichen Lehre, daß die contritio kraft des votum sacramenti rechtfertige.[1]

Das Gesagte bezieht sich vorerst auf die Nachlassung von Todsünden, gegen welche sowohl das Sakrament wie die Tugend der Buße in erster Linie gerichtet ist. Die läßlichen Sünden können unmittelbar ohne das Sakrament getilgt werden, nämlich durch einen Liebesakt.[2] Indes ist

[1] Wenn Gutberlet, Dogmatische Theologie X, 97, es als unzulässig erklärt, aus der oben angezogenen Doktrin des Konzils von Trient (daß die Rechtfertigung durch die vollkommene Reue nicht der Reue ohne das votum sacramenti zuzuschreiben sei) den Schluß zu ziehen, die Rechtfertigung sei nicht der vollkommenen Reue selbst, sondern dem damit verbundenen votum sacramenti zuzuschreiben, so ist die Antwort damit gegeben, daß weder die Reue als solche allein, noch das votum sacramenti allein genügen, sondern eben die Reue in Verbindung mit dem votum. Indes kann eine vollkommene Reue beim Katholiken ohne votum sacramenti nicht zustande kommen, wie Thomas uns erklärte und das Konzil andeutet, wenn es das votum sacramenti in der Reue eingeschlossen sein läßt. Deswegen genügt auch die vollkommene Reue ohne das votum sacramenti allein noch nicht. Aus dem gleichen Grunde steht damit die Verurteilung des 32. Satzes von Baius: Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper coniuncta cum remissione peccatorum nicht im Widerspruch, sondern im Einklang, denn eine Liebe, welche das Gesetz voll erfüllt, trägt doch gewiß in sich das votum sacramenti. Ebenso fallen damit auch die Bedenken auf S. 114 weg, abgesehen davon, daß nach dem hl. Thomas durchaus nicht immer die Rechtfertigung vor der Beicht eintritt.

[2] Es ist, wenigstens nach der Lehre des Aquinaten, unrichtig, wenn Gutberlet, a. a. O. X, 115 meint, daß läßliche Sünden bereits durch attritio getilgt werden könnten. Der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, daß zur Nachlassung der Schuld, und er spricht von der läßlichen, die Kraft der Gnade erfordert sei, III q. 87 a. 4; nicht erfordert ist zwar die Eingießung neuer Gnade (l. c. ad 2um; q. 87 a. 2; 4 d. 16 q. 2 a. 2),

hier das Sakrament nicht überflüssig und zwar in dreifacher Hinsicht, einmal weil das Sakrament auch die läßlichen Sünden tilgt; dann weil es die heiligmachende Gnade und damit die sündentilgende Kraft des Liebesaktes vermehrt, wozu dann noch die aktuelle sakramentale Gnade kommt, mittels welcher der Mensch zu innigeren Reue- und Liebesakten angeregt wird; endlich weil durch das Sakrament die wegen ungenügender Intensivität der Liebe noch gebliebene Strafe ganz oder teilweise nachgelassen wird.

(Schluß folgt.)

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Fortsetzung von Bd. XXI. S. 42.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

II. Der spiritualistische Monismus.

14. Wie der Materialismus in einer doppelten Form, der kinetischen oder atomistischen und der pyknotischen oder hylozoistischen, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, so läßt sich auch im Spiritualismus eine zweifache Richtung unterscheiden, die atomistische und die pantheistische. Läßt der kinetische Materialismus die ganze Welt aus materiellen Atomen bestehen, so ist nach dem atomistischen Spiritualismus das Universum aus seelischen Einzelwesen, Atomen, zusammengesetzt, mag man sie nun mit Plato Ideen, oder mit Leibniz Monaden, oder auch mit Herbart Realen nennen. Anderseits haben der pyknotische Materialismus und der pantheistische Spiritualismus das miteinander gemein, daß nach ihnen das Weltall nur ein Wesen (nicht nur wesentlich, sondern auch numerisch eines) ist, sei es nun eine einzige materielle Substanz, sei es ein allumfassendes geistiges Wesen, das in

wohl aber ein (neuer) Akt der Liebe, sei es ein Akt der Liebe allein oder ein von der Liebe informierter Akt (locis citatis), so daß die Nachlassung der läßlichen Sünde immer eine Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, III, q. 87 a. 2 ad 2um. Nur ist keine ausdrücklich gegen die läßliche Sünde gerichtete contritio notwendig, sondern es genügt jeder aus der Liebe hervorgehende Tugendakt, wenn er implicite gegen die läßliche Sünde gerichtet ist, 4 d. 16 q. 2 a. 2 q. 3 und 4.

sich die niederen seelischen Einheiten enthält. Jedoch besteht zwischen Materialismus und Spiritualismus ein nicht unbedeutender Unterschied darin, daß dort sowohl die kinetische als auch pyknotische Richtung monistisch genannt werden kann, während hier diese Bezeichnung eigentlich nur auf die zweite Form des Spiritualismus angewendet werden darf. Denn wie sich auch der Materialismus sonst immer gestalten mag, in seiner konsequenten Durchführung muß er einen intelligenten Schöpfer der Welt leugnen; ihm ist nach Häckels Schema: „Welt = Natur = Substanz = Kosmos = Universum = Gott." Das ist beim atomistischen Spiritualismus nicht der Fall. Alle Philosophen dieser Richtung nehmen in der Stufenreihe der seelischen Atome ein höchstes, vollkommenstes Wesen an, einen intelligenten, allweisen Gott, sei es nun, daß er die anderen Atome geschaffen, sei es, daß er nur ihre Beziehungen zueinander begründet hat. Des großen Leibniz Beispiel zeigt uns hier vor allem, daß diese Auffassung der Welt mit einer theistischen Überzeugung sehr wohl verträglich ist. Anders verhält sich die Sache bei der zweiten Form des Spiritualismus. Hier haben wir ein einziges geistiges Wesen, welches das ganze Universum erfüllt. Indem es sich in die uns als individuell erscheinenden Dinge differenziert, zeigt es uns zum Teil sein eigentliches Wesen in unserer eigenen seelischen Innenwelt, während es in der umgebenden Körperwelt nur gewissermaßen in mehr oder weniger tiefer Verhüllung gegenübertritt. Nichtsdestoweniger haben beide Richtungen des Spiritualismus das gemein, daß sie nur ein geistiges Wesen anerkennen und der Materie jede selbständige Existenz absprechen, da diese nur eine unvollkommene Erscheinungsweise des Geistes sein soll. Insofern also der Spiritualismus eine reale Körperwelt leugnet, entspringt er mit seinen beiden Hauptarmen derselben Quelle. Daher sind denn auch die Gründe, deren sich der atomistische Spiritualismus zur Leugnung einer materiellen Welt bedient, für viele nur der Durchgangspunkt gewesen, um zum pantheistischen und im eigentlichen Sinne monistischen Spiritualismus fortzuschreiten. Eine wenigstens flüchtige Betrachtung des atomistischen Spiritualismus wird daher geeignet sein, uns in ein tieferes Verständnis des monistischen Spiritualismus leichter einzuführen.

15. Im Altertum finden wir den atomistischen Spiritualismus nirgends mit voller Konsequenz und Einheit-

lichkeit durchgeführt. Jedoch zeigen sich seine Anfänge bereits in Platos Ideenlehre. Die Ideen allein sind ihm das wahrhaft Seiende; sie sind geistige, vernunftbegabte Wesen, einander hierarchisch unter- und übergeordnet. An ihrer Spitze steht die Idee des Guten, die Ursache des Seins und Erkennens.

Der klassische Vertreter des atomistischen Spiritualismus ist Leibniz. Leibniz geht von einer Kritik des kartesianischen Substanzbegriffes aus und gelangt so zunächst zu seinem Dynamismus, indem jede Substanz als eine aktuelle Kraft aufzufassen sei. Bei den geistigen Substanzen sei dies einleuchtend, aber es gelte auch von den sog. körperlichen Substanzen. Jede Substanz muß ferner einfach und unteilbar, und mithin ein immaterielles Wesen sein, ähnlich wie wir es in unserem eigenen psychischen Leben wahrnehmen, nämlich mit Vorstellungen und Willen begabt. Die ganze Welt ist also aus solchen einfachen Substanzen, Monaden, zusammengesetzt, und die sog. Körper sind nicht Materie, sondern ein Aggregat von Monaden, die sich nur auf einer niedrigeren Stufe der Vollkommenheit befinden. An der Spitze aller Monaden steht die Urmonade, Gott, deren Fulgurationen alle anderen Monaden sind. Gott ist also nicht nur die Ursache der ganzen Welt, sondern auch der Urheber der in ihr herrschenden Einheit und Harmonie.

Auf Plato und Leibniz fußt Herbarts Lehre von den Realen. Da in den durch die Erfahrung gebotenen Begriffen des Dinges mit mehreren Eigenschaften, der Veränderung und des Ich Widersprüche vorhanden seien, so ist es Aufgabe der Metaphysik, diese Begriffe derart umzuformen, daß sie einerseits den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöchten, anderseits aber sich von den Widersprüchen freihielten. Durch eine scharfsinnige Kritik der angeführten drei Begriffe gelangt nun auch Herbart zur Annahme einfacher, geistiger Wesen, der Realen. Sie sind ewig und unerschaffen; nur ihre zweckmäßigen Beziehungen zueinander, wie wir sie im anorganischen und vor allem im organischen Reiche vorfinden, sind die Wirkung einer göttlichen, über ihnen stehenden Intelligenz.

Aus einer Vergleichung dieser drei großen spiritualistischen Systeme ergibt sich, daß Plato vor allem von erkenntnistheoretischen Gründen beeinflußt wurde, Leibniz

durch metaphysische Betrachtungen zu seiner Monadologie gelangte, Herbart endlich sich der logischen Bearbeitung der durch die Erfahrung dargebotenen Begriffe bediente. Alle drei aber bekennen die Existenz eines höchsten geistigen Wesens, welches die Welt entweder geschaffen hat oder doch wenigstens ordnet und leitet. Somit können alle drei dem monistischen Spiritualismus nicht beigezählt werden. Aber die von ihnen vorgebrachten Gründe gegen die Realität der Materie wurden auch von den monistischen Spiritualisten benützt, um zu ihrer eigenen Anschauung fortzuschreiten, und insofern stehen jene allerdings nicht mit ihren Resultaten, aber mit ihrer Methode in engster Fühlung mit diesen.

16. Die drei Hauptbeweise, die uns in dieser Beziehung begegnet sind und die auch in der Tat von den monistischen Spiritualisten benutzt werden, sind der Beweis aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie, aus der Unmöglichkeit der Wechselwirkung und aus dem Begriffe der in der Natur uns entgegentretenden Kraft.

Der Körper, die Materie, sagt Leibniz, hat als wesentliches Merkmal die Ausdehnung im Raume. Was aber im Raume ausgedehnt ist, ist auch in Teile zerlegbar, und da diese Teile abermals zerlegbar sind, so können wir ins Unendliche mit dieser Teilbarkeit fortschreiten; wir gelangen nie und nimmer zu letzten, unteilbaren Elementen. Und doch muß die uns umgebende Welt aus letzten Einheiten bestehen. Demnach müssen die letzten Einheiten unausgedehnt, unräumlich, also immateriell und geistig sein.

Zwischen diesen Einheiten ist aber ebensowenig wie zwischen den aus ihnen zusammengesetzten Körpern eine Wechselwirkung denkbar. Es müßte sich sonst irgend eine Qualität von einem Körper wie ein Häutchen loslösen und auf den anderen Körper hinüberspazieren, was doch ganz undenkbar ist. „Les accidens“, sagt Leibniz, „ne sauraient se détâcher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scholastiques.“ Und doch bietet uns die Erfahrung einen unendlichen Wechsel von Eigenschaften und Vorgängen. Wir müssen demnach annehmen, daß diese Tätigkeit aus den Monaden selbst hervorgeht durch eine eigene, ihnen innewohnende Kraft.

Wie ist nun diese Kraft zu denken? Kann man sie als Eigenschaft der Materie fassen? Aber die Materie scheint nur Ausdehnung und Passivität als notwendige Eigenschaften zu haben. Und selbst wenn wir ihr eine Kraft zuschreiben, wozu wir ja durch die Natur selbst gezwungen werden, wie können wir eine materielle Kraft überhaupt begreifen? Die einzige Quelle, aus der wir einen klaren Begriff der Kraft schöpfen können, ist unser eigenes Bewußtsein, unser schaffender, aktiver Wille. Was wir sonst immer als Kraft auffassen, müssen wir unserem Willen analog verstehen. Es muß also in der ganzen Natur eine solche Kraft vorhanden sein, zwar in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit, aber doch ähnlich unserer eigenen Willenskraft. Geistige Kräfte sind also die Ursachen der Naturerscheinungen, und solche lassen sich nur auf einfache, geistige Wesen zurückführen.

Ob diese Beweise wirklich zur Annahme geistiger Wesen nötigen oder nicht, wird weiter unten einer Prüfung unterzogen werden; hier bemerken wir nur, daß vor allem das zweite und dritte Argument von den monistischen Spiritualisten benutzt wird, um die ganze Welt als eine einheitliche Substanz aufzufassen. Die historische Entwickelung wird uns auch hier zu der Begründung dieser Weltanschauung führen.

17. Wie sich bei Plato der atomistische Spiritualismus noch in unklarer Form durchbricht, so können die Neuplatoniker mit ihrer Emanationslehre als eine Vorstufe des monistischen Spiritualismus angesehen werden. Dort wie hier finden wir bereits die Grundprinzipien entwickelt, aber dort wie hier mischen sich noch fremdartige Elemente störend ein. Nach den Neuplatonikern ist das Ganze gleich dem Einen. Diesem Einen, ἕν, welches zugleich das *ἀγαθόν* ist, entströmen die Ideen, aus diesen emanieren die Seelen, und endlich aus den Seelen das Sinnliche, Körperliche, welches also schließlich auch geistiger Natur ist. So ist die ganze Welt von geistiger Beschaffenheit; ihrer scheinbaren Vielheit liegt die wahre Einheit zugrunde. Man könnte jedoch noch über die Neuplatoniker hinaus bis ins griechische Altertum zurückgreifen und mit den pantheistischen Philosophen beginnen, welche im Geistigen die wahre Natur des All-Einen bestimmen zu können glauben. So wenn Xenophanes die Welt mit Gott identifiziert und sagt, er sei ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denk-

kraft; so wenn Parmenides das Eine Seiende als unteilbar und überall sich selbst gleich erklärt, an und für sich und selbständig existierend, denkend und alles Denken in sich umfassend, während alle Veränderung und alles Körperliche nur trügerischer Sinnenschein sein soll. So auch später, wenn Averroës einen der gesamten Menschheit, ja der ganzen Welt gemeinsamen Intellekt anerkennt, der sich nur in den einzelnen Menschen vorübergehend partikularisiere. Auch Berkeley und die pantheistischen Idealisten, sowie die Anhänger der Immanenzphilosophie könnten hier angeführt werden, da sie alle mehr oder weniger klar einen Monismus vertreten und die Welt als ein geistiges Wesen auffassen, ähnlich, wie es uns im Bewußtsein gegenübertritt. Jedoch wird es aus anderen Gründen entsprechender sein, sie zum Teil dem transzendenten, zum Teil dem erkenntnistheoretischen Monismus beizuzählen.

Aus der neueren Philosophie verdienen vor allem Schopenhauer, Lotze, Wundt und Paulsen hier angeführt zu werden. Von ihnen haben besonders Schopenhauer und Wundt einen voluntaristischen Spiritualismus ausgebildet, Lotze hat mit großem Scharfsinn das Problem der Wechselwirkung diskutiert und ist so zu seinem Monismus gelangt, Paulsen endlich hat sich, wie in anderen Fragen, so auch hier der philosophischen Strömung der Gegenwart mehr eklektisch als schöpferisch tätig angeschlossen. Unter ihnen aber ist es vor allem Lotze, den wir als den klassischen Vertreter des metaphysischen Monismus spiritualistischer Richtung bezeichnen können. Lotze geht von einer Analyse des Seinsbegriffs aus. Nach ihm kann das Sein weder mit dem Wahrgenommenwerden, noch mit der absoluten Position identisch sein; zu seinem Begriff gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehungen sind aber nicht formaler, logischer, sondern realer Natur; sie offenbaren sich uns als Wechselwirkung der Dinge. Somit läuft das Problem des Seins auf das Problem der Wechselwirkung hinaus. Wie schon Leibniz bemerkt hatte, ist aber ein Übergehen des Geschehens, der Veränderung von einem Dinge auf ein anderes undenkbar. Die Übereinstimmung in der Wirkungsweise der Dinge, die Harmonie und Einheit, die uns sowohl im einzelnen als auch im Weltall entgegentritt, kann demnach nicht anders erklärt werden als dadurch, daß man die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgibt und sie nur als Momente einer sub-

stanziellen Einheit, einer unbedingten, umfassenden Substanz auffaßt. Nur dann ist das, was wir Wechselwirkung nennen, möglich, indem die einzelnen Dinge durch ihren einheitlichen, substanziellen Grund aufeinander wirken. Freilich, wie es jener Weltgrund anfängt, in dieser Weise nach außen zu wirken, läßt sich nach Lotze nicht sagen; wir könnten es nur dann begreifen, wenn wir selbst jener Weltgrund wären. Fragen wir ferner nach der Natur dieser scheinbaren Einzeldinge, so antwortet Lotze, sie könne nur als geistiges Wesen, als Seele aufgefaßt werden. Denn ein Leiden und Wirken ist nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, und nur ein unserer Seele verwandtes Sein ist imstande, bei allem Wechsel der Zustände und Erscheinungen eine Einheit zu bleiben. Mithin ist nicht nur die absolute Substanz geistiger Natur, sondern auch die uns erscheinenden Einzeldinge sind geistige Monaden, wenngleich in anderem Sinne, als Leibniz und Herbart es verstanden haben.

18. So sind es vor allem die Begriffe der Wechselwirkung und der Kraft, aus denen Lotze seinen Spiritualismus ableitet. Ob mit Recht? Die einen wollen mit denselben Beweisen einen atomistischen, die anderen einen monistischen Spiritualismus begründen: sollte uns nicht schon diese Tatsache ein wenig vorsichtig machen, um den Beweisen nicht zu viel zu trauen? Aber vielleicht folgt wenigstens der Spiritualismus im allgemeinen, wenn auch nicht gerade in dieser oder jener Form, aus diesen Beweisen? Eine Wechselwirkung zwischen den Dingen, eine ihnen eigene Kraft scheint unbedingt angenommen werden zu müssen; dazu zwingt uns ein vorurteilsloser Anblick der unmittelbaren, konkreten Wirklichkeit. Aber wie ist dies zu erklären? Gehen wir vom Begriffe der Kraft aus, da ja schließlich der Begriff der Wechselwirkung, zum Teil wenigstens, auf ihm ruht. Wir sehen in der Natur mannigfaches Geschehen; das anorganische wie das organische Reich bietet uns alltäglich eine Fülle von Wechsel und Veränderung. Neue Dinge entstehen, die wir vorher nicht sahen, und an denselben Dingen zeigen sich neue, vorher nicht dagewesene Bestimmungen. Die Pflanze wächst, treibt Blätter und Blüten, bringt Früchte hervor. Ein Blitz setzt ein Gebäude in Brand, der Sturmwind entwurzelt Bäume und Sträucher, Lawinen reißen gewaltige Felsmassen in überstürzender Hast mit sich fort. Wo liegt

die Ursache hiervon? Wir sagen, die betreffenden Dinge können dies tun, sie haben die Fähigkeit, die Kraft hierzu. Wir verstehen somit unter Kraft nichts anderes als die uns ihrem Wesen nach schließlich unbekannte Ursache dieser Veränderungen. Mehr sagen wir mit dem Begriffe der Kraft nicht. Und da sich alle Veränderungen der Materie auf Bewegungen zurückführen lassen, so ist Kraft im Reiche der Materie nichts anderes als die Ursache der Bewegung. Allerdings gelangen wir zu einem besseren Verständnis der Kraft durch unser Bewußtsein, wenn wir die selbsttätige Wirkungsweise unseres Ich, vor allem in den Willensakten, beobachten. Wir werden daher immer geneigt sein, auch die Tätigkeit in der Natur unserer Willenstätigkeit mehr oder weniger analog aufzufassen. Aber wir dürfen dabei keineswegs vergessen, daß es eben nur eine sehr schwache Analogie ist. Freilich, wenn wir anderswoher bewiesen hätten, daß die ganze Welt aus geistigen Wesenheiten besteht, dann wäre eine solche Analogie vollauf berechtigt. Aber eben darin liegt ja die Frage, um die es sich hier handelt! Die Spiritualisten wollen aus dem Begriffe der Kraft die Geistigkeit der Welt beweisen und bedenken hierbei nicht, daß die Anwendung des Begriffes einer geistigen Kraft auf die gesamte Natur nur dann gültig wäre, wenn diese Natur geistig aufgefaßt werden müßte! Dazu liegen aber keine zwingenden Gründe vor, am allerwenigsten aber kann die Analogie zwischen unserer und der materiellen Kraft eine solche Anschauung rechtfertigen. Denn in uns entstehen Empfindungen, Gefühle, Willensakte u. dgl., also etwas, was mit Bewegung gar nichts zu tun hat; und gerade hierin liegt der spezifische Charakter der geistigen Kraft. Wo aber liegt ein Grund vor, eine solche Kraft auch der materiellen, anorganischen Natur zuzuschreiben, wo wir es nur mit Bewegungen zu tun haben? Die Verschiedenheit der Wirkungen läßt im Gegenteil auf eine Verschiedenheit der Ursachen schließen. Daher beruht die Beweisführung der Spiritualisten auf einer unberechtigten Übertragung und Erweiterung des psychischen Kraftbegriffes auf die ganze Natur und ist also ebensowenig geeignet, den atomistischen wie den monistischen Spiritualismus zu begründen.

19. Es entsteht nun die Frage: kann man den Dingen selbst eine solche Kraft, wie wir sie definiert haben, beilegen oder nicht? Kann ein Körper Ursache der Veränderung

an einem anderen Körper sein? Der unmittelbare Augenschein läßt uns auch hierüber nicht den geringsten Zweifel. Aber das ist ja eben nur scheinbar, sagen die Spiritualisten, denn eine Wechselwirkung ist doch ganz undenkbar! Allerdings, wenn man die Wechselwirkung nicht anders verstehen kann, als daß z. B. von einer sich bewegenden Kugel ein Häutchen oder sonst ein merkwürdiges Entitätchen sich loslöst und auf die andere Kugel überspringt, um dieselbe, wie ein Fuhrmann sein Gespann, vorwärts zu treiben, so ist die Schwierigkeit begreiflich. Denn wie sollte es jener kuriose Kutscher anstellen, um die Kugel vorwärts zu bringen? Springt etwa wieder von ihm etwas auf die Kugel über u. s. f.? Dann käme sie in alle Ewigkeit nicht in Bewegung. Oder ist er selbst die leibhaftige Bewegung? Aber es gibt keine Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper! Jedoch wer zwingt uns denn, die Wechselwirkung so aufzufassen? Etwa die Wirklichkeit? Die Wirklichkeit lehrt uns nur die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Bewegungserscheinungen der Körper, und da wir verstehen, daß keine Veränderung ohne eine Ursache vor sich gehen kann, so sind wir also gezwungen, eine solche anzunehmen. Diese Ursache, wenigstens die ganze, kann aber im Körper selbst nicht liegen, denn sonst wäre der Anstoß des anderen Körpers gar nicht notwendig: also liegt die Ursache, wenigstens teilweise, in dem anderen Körper. Das ist schließlich alles, was wir von der Wechselwirkung wissen. Das Wie des Vorganges läßt sich freilich nicht erklären, aber dies ist noch kein genügender Grund, die Tatsache selbst zu leugnen. Sonst müßten wir schließlich die ganze Welt, uns selbst nicht ausgenommen, für unmöglich erklären.

Einen tiefen Kern von Wahrheit enthalten aber doch diese spiritualistischen, wie überhaupt pantheistischen Spekulationen über das gewiß dunkle Problem der Wechselwirkung, einen Kern, der von gegnerischer Seite nur allzuleicht übersehen und falsch beurteilt wird. Eine genauere Analyse des Kausalitätsbegriffes und der Erscheinungen der Wechselwirkung zeigt uns allerdings, daß die Körper, wie überhaupt alle Dinge der Welt, nicht die totale, adäquate Ursache der Veränderungen weder in sich selbst noch in anderen Dingen sein können, daß man also eine transzendente Ursache annehmen muß, welche die in sich ungenügenden Partialursachen der Dinge ergänzt und so

erst zur Wirksamkeit befähigt. Darum hat schon der Stagirite auf einen ἀκίνητον κινοῦν, darum hat die christliche Philosophie auf einen außerweltlichen, aber überall gegenwärtigen und wirksamen Gott geschlossen; darum sieht sich auch der monistische Spiritualismus gezwungen, einen geistigen, über den Einzeldingen stehenden und doch in ihnen sich bergenden Weltgrund anzunehmen. Aber so richtig diese Schlußfolgerung der Spiritualisten zum Teil ist, so sehr gerät sie auf falsche Bahnen, wenn sie diese letzte Ursache der Erscheinungen mit der Gesamtheit der Einzeldinge identifiziert.

Auf der Gedankenfolge, die wir soeben bei Lotze gesehen haben, fußt auch der spiritualistische Pantheismus Paulsens; jedoch unterscheidet er sich von Lotze nicht unwesentlich dadurch, daß er die Welt nicht als ein substanzielles Ganzes, sondern aktualitätstheoretisch auffaßt. Nach Paulsen gibt es keine Substanzen, und die ganze Welt ist nur die Summe alles Einzelgeschehens, welches sich von den Elementarvorgängen angefangen in immer höhere, umfassendere Gruppen einordnet. Da jedoch diese Auffassungsweise vor allem auf Wundts Philosophie basiert, so soll sie bei ihm besprochen werden.

20. Wie bereits bemerkt worden ist, kann Wundt in unserer Frage füglich mit Schopenhauer zusammengestellt werden, da beide einen durchgängigen Voluntarismus vertreten und von hier aus zu ihren spiritualistischen Überzeugungen gelangen. Schopenhauer wiederum steht mit seiner Philosophie in engen Beziehungen zu Kant. Auch ihm ist das, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, bloße Vorstellung des Subjekts, auch ihm sind Raum, Zeit und die Kategorien rein subjektive Denkformen und können nur auf die Erscheinungswelt gültig angewendet werden. Aber Schopenhauer steht im wesentlichen Gegensatze zu Kant dadurch, daß er das Ding an sich doch wenigstens für teilweise erkennbar hält. Die Welt als Vorstellung ist nur die eine, gleichsam äußere Seite; sie hat noch eine ganz andere Seite, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen Wille genannt werden muß. Was der Wille ist, wissen wir alle aus eigener innerer Erfahrung. Er bildet unser eigentliches Wesen; der Leib ist nur die Erscheinung dieses Dinges an sich. Hier haben wir auch den Schlüssel für das Verständnis der Außenwelt. Da

diese einerseits nur unsere Vorstellung ist und als solche außerhalb unseres Geistes keine Existenz hat, anderseits aber doch in vielen Beziehungen sich als von uns unabhängig erweist, so kann dieser Widerspruch nur dadurch gelöst werden, daß alle Dinge ihrem innersten Wesen nach dasselbe sind, was wir an uns Wille nennen. Dieser Wille ist Einer; nur indem er sich in den Erscheinungsformen in Raum und Zeit objektiviert, zeigt er sich in unzähligen Individuen.

Einen im wesentlichen übereinstimmenden Standpunkt nimmt Wundt ein. Auch nach seiner Philosophie ist die materielle Welt nur die objektivierte, isoliert gedachte Vorstellung, und nur in der Psychologie gelangen wir zu einer unmittelbaren Erkenntnis unseres eigenen, innersten Wesens. Eine genaue Analyse des geistigen Lebens zeigt uns nun als einzig reales Wesen unseren Willen; außer unserer Willenstätigkeit ist uns keine andere Tätigkeit bekannt. Nun führt aber die Tatsache unseres eigenen Erleidens notwendig zur Annahme anderer, von uns unabhängiger Dinge; diese können demnach nicht anders denn als Willensvorgänge gedacht werden; ihr innerstes Wesen ist unserem entsprechend als Wille zu fassen. Somit sind die letzten Einheiten alles Seins Willenseinheiten. Der Individualwille aber ist nur ein Glied in einer unendlichen Stufenfolge, die sich schließlich ins Unbestimmte verliert. Er ist zunächst dem Gesamtwillen der jetzigen Welt eingefügt; dieser Gesamtwille steht in engstem Zusammenhange mit den vergangenen Zeiten und entwickelt sich allmählich in die Geschichte der Zukunft. Die letzte und höchste Einheit nun, aus der sich alle jene Stufen endlicher Verwirklichung des Willens entfalten, ist der unendliche, göttliche Wille. In dem göttlichen, schöpferischen Weltwillen ist der Individualwille wie der Gesamtwille in gleich realer Weise eingeschlossen.

21. Der Beweis, auf den sich hier Schopenhauer und Wundt stützen, geht also von der Annahme aus, daß wir in unserem Innenleben unser eigenes Wesen unmittelbar erfassen, während uns die äußeren Sinne nur eine scheinbare, phänomenale Welt zugänglich machen. Mit der Gültigkeit dieser Voraussetzung steht und fällt daher die Deduktion Schopenhauers und Wundts. Nun läßt sich zwar, ohne dem extremsten Skeptizismus zur Beute zu werden, nicht leugnen, daß wir in unserem

Innenleben eben dieses Innenleben unmittelbar vor uns gegenwärtig haben, aber es entsteht die Frage, ob dieses Innenleben mit unserem eigenen geistigen Wesen identisch ist oder nicht. Wer als Grund und Träger dieses Geschehens eine geistige Substanz annimmt, gibt schon damit von selbt die Identität des geistigen Geschehens mit unserem Wesen auf. Das psychische Leben ist dann nur die Äußerung, die Tätigkeit der geistigen Substanz, und da wir nur jenes, nicht diese unmittelbar erkennen, so fällt damit die erwähnte Voraussetzung. Übrigens gibt es einen Willen an und für sich nicht; wir kennen nur aus Erfahrung unsere einzelnen Willensakte, die allerdings von irgend jemand gesetzt werden müssen, um existieren zu können. Damit schwebt die Voraussetzung Schopenhauers, daß wir unseren Willen als Ding an sich unmittelbar erkennen, in der Luft. Diese Schwierigkeit will nun Wundt vermeiden. Er nimmt daher nicht ein hinter den einzelnen psychischen Akten stehendes geistiges Wesen an, sondern faßt unsere Seele als die Summe dieser psychischen Akte selbst auf. Auf Grund dieser Annahme kann er allerdings mit mehr Recht sagen, unser geistiges Wesen sei uns unmittelbar bekannt, aber eben diese Annahme ist völlig unhaltbar, noch unhaltbarer als der Standpunkt Schopenhauers. Denn jedes Geschehen setzt einen Träger dieses Geschehens voraus, ein Etwas, welches die Fähigkeit hat, in dieser Weise tätig zu sein. Die vorhergehenden Akte können unmöglich die ganze Ursache der folgenden sein; außerdem widersprechen dieser aktualitätstheoretischen Auffassung die unleugbare Tatsache des Bewußtseins unserer Identität in der Zeit sowie die Tatsache der Wiedererinnerung. Wir müssen also unbedingt einen geistigen, substanziellen Grund unseres psychischen Lebens annehmen; dieser ist uns aber nicht unmittelbar bekannt, sondern kann nur erschlossen werden. Somit muß die Voraussetzung, als erfaßten wir in unserem Innenleben unmittelbar unser eigenstes Wesen, als gar zu schweren Bedenken unterliegend abgewiesen werden. Außerdem erheben sich gegen die Schopenhauer-Wundtsche Lehre noch andere Schwierigkeiten. Denn abgesehen davon, daß die idealistische Auffassung dieser beiden Philosophen über die Realität der Außenwelt ihre Bedenken hat, muß darauf hingewiesen werden, daß wir bei anderen Dingen ein unserer Seele gleiches oder ähnliches Wesen nur dann

anzunehmen berechtigt sind, wenn die Äußerungen dieser Dinge auf ein solches mit Notwendigkeit hindrängen. Denn unmittelbar können wir ein geistiges Wesen in anderen Subjekten nicht wahrnehmen, wie auch Schopenhauer und Wundt zugeben. Nun sind wir zwar berechtigt und sogar gezwungen, bei unseren Mitmenschen auf ein solches Wesen zu schließen. Eine ähnliche, wenn auch nicht völlig gleiche Notwendigkeit führt uns noch zur Annahme eines psychischen Wesens im Tierreich und allenfalls noch im Pflanzenreich. Aber darüber hinaus hört alle Analogie auf. Und wenn man dennoch die Kräfte in der anorganischen Welt als wesentlich ähnlicher Natur auffassen wollte, so wäre man eben damit gezwungen, den Begriff des Psychischen über das, was wir in uns wahrnehmen, soweit auszudehnen, daß er schließlich seine charakteristischen Elemente verlöre. Es bliebe dann nur noch das Wort als leerer Schall übrig, aber nicht mehr der Begriff.

22. Endlich muß noch eines anderen Beweises gedacht werden, der schließlich allen Spiritualisten, wie überhaupt den Monisten gemeinsam ist, des Beweises aus der Einheit und Harmonie im Universum. Der Tatsache einer wunderbaren Übereinstimmung und Harmonie in der ganzen, sowohl organischen wie anorganischen Welt, kann sich höchstens ein eingefleischter Materialist verschließen, der nichts sieht als die Atome und ihre Bewegungen. Aber wer ein offenes Auge und Herz für die Welt und das Menschenleben besitzt, muß sich früher oder später über diese Erscheinung Rechenschaft geben. Wer hat sich nicht schon davon überzeugt, wie in kleineren Genossenschaften, z. B. in der Familie, in einer Erziehungsanstalt, in einer Verbindung weltlichen oder geistlichen Charakters, ein gemeinsamer Geist sich geltend macht, der über den Individuen steht und sie sozusagen zwingt, in einer bestimmten Richtung voranzugehen? Selbst trotzige, widerspenstige Elemente können sich dem Einflusse eines solchen Korporationsgeistes nicht ganz entziehen. Darüber hinaus bemerken wir, wie eine ganze Gemeinde, eine Provinz, ein Reich, eine Nation sich durch einen ihr eigentümlichen Charakter auszeichnet, der allen Einzelerscheinungen ein ganz bestimmtes Merkmal aufprägt. So spricht man von einem englischen, französischen, deutschen, italienischen Nationalcharakter. Dasselbe gilt von der Geschichte der Völker. Ganze Jahrhunderte können manchmal

durch ein Schlagwort treffend bezeichnet werden; in ihm spiegeln sich die Anschauungen und Bestrebungen der ganzen Zeit. Man spricht darum von einem goldenen Zeitalter des Klassizismus, vom Zeitalter der Christenverfolgungen, vom Mittelalter, von einem Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation. Und über diese Grenzen hinaus ist nur ein kleiner Schritt. Die ganze Weltgeschichte der Menschheit ist nur ein einziges Drama, in dem alle Zeiten und Völker aufs engste miteinander verknüpft sind. Ost und West, Nord und Süd, Vergangenheit und Zukunft reichen sich die Hand und verbinden sich zu einem einzigen großen Ganzen. Anthropologie und Religionsgeschichte, vergleichende Völkerpsychologie und Sprachenkunde, Kultur- und Sozialwissenschaft decken die gemeinsamen Bande auf, welche die Menschheit hundertfältig verknüpfen. So ist die ganze Menschheit nur ein Ganzes. Aber die Bande der Verwandtschaft gehen noch weiter. Mensch und Tier sind durch eine große Ähnlichkeit des psychologischen Lebens miteinander verknüpft, und die vergleichende Anatomie und Physiologie verstärken nur noch die Ansicht des gemeinen Mannes. Mensch, Tier und Pflanze hängen durch die gleichen Vorgänge des vegetativen Lebens aufs engste zusammen, und somit verknüpfen die gleichen Gesetze des Zellenlebens und der Zellvermehrung, die gleichen Gesetze des Lebens und des Todes die drei großen Reiche des organischen Lebens. Endlich umfassen die gleichen physikalisch-chemischen Gesetze, das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Konstanz der Energie nicht nur Mensch, Tier und Pflanze, sondern auch das ganze ungeheuere Gebiet der anorganischen Materie. So bildet unsere Erde trotz der wunderbarsten Mannigfaltigkeit eine harmonische Einheit. Und die Astronomie und Kosmogonie führen uns noch weiter. Das gleiche Gesetz der Attraktion und Repulsion beherrscht das Weltall, leitet die unzähligen Gestirne auf den verwickelsten Bahnen und doch in schönster Harmonie durch den Weltenraum. Überall finden wir eine Einheit des Gedankens, die um so größer und bewunderungswürdiger ist, je zahlreicher und verschiedenartiger die einzelnen Elemente sind, die, ohne ihre eigenen Gesetze aufzugeben, sich doch dem Ganzen ohne Schwierigkeit einordnen und unterwerfen. — Solche Gedanken sind es, die mit zwingender Kraft über den atomistischen Materialismus und Spiritualismus

hinausführen. Ist die Welt nur aus einer Unsumme von selbständigen Atomen zusammengesetzt, mögen sie nun körperlicher oder geistiger Natur sein, sind die Atome voneinander unabhängig, woher dann die Gleichartigkeit der Gesetze, die sie alle zwingt und gewaltig herrschend über ihnen thront? Dieses Problem kann der philosophische Atomismus nie und nimmer lösen. Und darum gehen die Monisten darüber hinaus zu ihrer Folgerung: also ist die Welt nur ein einziges Ganzes; die Einzeldinge sind nur scheinbar unabhängig; in der Tat bilden sie nur Teile und Glieder des Einen, geistigen Universums.

23. Diese von uns entwickelte Tatsache der Einheit im Universum wurde denn auch von allen Philosophen aller Zeiten und Richtungen anerkannt. Hylozoismus und Panpsychismus, Monismus und Pantheismus, Emanatismus und Immanenzphilosophie, Deismus und Theismus sind nur verschiedene Auffassungsweisen dieser einen gewaltigen Tatsache. Aber es fragt sich hier vor allem, ist die Schlußfolgerung des monistischen Spiritualismus berechtigt, wenn er behauptet: Das Universum selbst ist die eine, einheitliche, geistige Substanz, der zureichende Grund dieser Einheit und Harmonie? Auf diese Frage wollen wir weiter unten eine Antwort geben. Hier hat es sich vor allem darum gehandelt, ob der monistische Spiritualismus recht hat, wenn er das Wesen der Welt als etwas Geistiges bestimmen zu können glaubt, so wie es sich uns in unserem Innenleben unmittelbar darbietet.

Ob wir jedoch aus der erwähnten Einheit des Geschehens und seiner Gesetze auf den geistigen Charakter der Welt schließen dürfen, wird sich aus folgenden Erwägungen zeigen müssen.

Zunächst ist es selbst vom monistischen Standpunkte aus zuzugeben, daß die einzelnen Dinge keineswegs selbst die Schöpfer der Gesetze sein müssen, nach denen sie sich betätigen. Wenigstens bietet uns die Erfahrung keinerlei Anlaß, den einzelnen Dingen als solchen eine derartige Fülle von Intelligenz zuzuschreiben. Ja sie können gar nicht die Ursache ihrer eigenen Gesetze sein, da dieselben eine ganze Reihe von Dingen umfassen und mithin über die Einzelwesen hinaus auf etwas sie Zusammenfassendes und über ihnen Liegendes hinweisen. Diese beiden Gedanken entziehen somit der Forderung, die Welt mit allen

ihren Einzeldingen spiritualistisch aufzufassen, allen Grund. Es wäre doch auch für einen Monisten sehr wohl denkbar, daß eine in ihrem Wesen intelligente Weltsubstanz, sei es nun durch Differenzierung, Emanation oder wie man sich sonst den Prozeß vorstellen mag, eine Welt hervorgebracht habe, die wirklich materiell ist. Indem sie nun diese Welt völlig in sich umfaßt, kann sie ihr auch jene Gesetze aufprägen, die wir tatsächlich in der Natur verwirklicht sehen. Dadurch würde der merkwürdigen Erscheinung viel mehr Rechnung getragen, daß die ohne Bewußtsein und Intelligenz tätigen Naturwesen gewissermaßen blinden Trieben folgen und dennoch in ihrer Gesetzmäßigkeit einen so eminent geistigen Charakter aufweisen.

Somit hat sich ergeben, daß die Lehre des Spiritualismus entweder auf unhaltbare Voraussetzungen sich stützt, oder daß sie die Begriffe, von denen sie ausgeht, nicht richtig definiert. Weder aus der Unmittelbarkeit unseres inneren Wesens noch aus der Einheit im Weltall läßt sich der Spiritualismus beweisen, und die Analyse der Wechselwirkung und des Kraftbegriffes, die er gibt, ist unzulänglich und setzt die spiritualistischen Anschauungen bereits als bewiesen voraus. Was endlich Leibnizens Beweis aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie anlangt, so genüge hier die Bemerkung, daß darum die Materie noch keineswegs aus unteilbaren und geistigen Elementen zusammengesetzt sein muß. Soll darum, weil wir in Gedanken die Ausdehnung ins Unendliche teilbar auffassen müssen, auch in Wirklichkeit die Teilbarkeit der Materie ins Unendliche fortgesetzt werden? Oder mit anderen Worten: ist der logische Regressus in der Analyse ein Beweis dafür, daß die reale Synthese von jenem Anfangspunkte, von jenen Elementen ausgegangen ist, die jener als das letzte Resultat des zersetzenden Verstandes aufgestellt hat? Ist die Sprache aus Buchstaben entstanden darum, weil die Analyse der Sprache bis zu den Buchstaben als letzten Elementen vordringt? Übrigens beweist die dynamistische Auffassung der Materie, daß man sich die letzten Elemente derselben unausgedehnt denken kann, ohne sie darum zu geistigen, der Vorstellungen fähigen Monaden zu erheben.

24. Allerdings, wenn nur zwischen dem materialistischen und spiritualistischen Monismus zu wählen wäre, so würde wohl der letztere vorzuziehen sein. Denn er ist

unvergleichlich mehr geeignet als der Materialismus, die Welt als Ganzes, mitsamt dem geistigen Geschehen in ihr, zu würdigen; er prägt ihr den Stempel einer gewissen Erhabenheit auf, umgibt sie mit dem Zauber einer idealistisch-mystischen Auffassung und ermöglicht es dem Menschen, sich inmitten einer ihm verwandten Welt heimisch zu fühlen. Hieraus erklärt es sich auch, warum sich die heutigen Gelehrten zu dieser Weltauffassung so stark hingezogen fühlen, so daß man den spiritualistischen Monismus die heute herrschende philosophische Weltanschauung nennen könnte. Daß jedoch dieser Spiritualismus, sofern er sich als phänomenaler Monismus in der von uns eingangs genauer bezeichneten Fassung ausgibt, dem denkenden Geiste nicht genügen kann, dürfte schon der Umstand beweisen, daß alle hier erwähnten Philosophen in der geistigen Wirklichkeit nur einen kleinen Teil des wirklichen Seins erblicken. Es tauchen Fragen auf, wie z. B. warum dieses geistige Sein uns zum Teil im Gewande der Körperlichkeit erscheint, Fragen über das Verhältnis des geistigen Alleinen zu unserem individuellen Sein, Fragen endlich über das volle und ganze Wesen und Wirken dieses absoluten Weltgrundes. Mit diesen Fragen aber gehen die Spiritualisten über die uns unmittelbar erkennbare Wirklichkeit hinaus und können somit füglich auch dem transzendenten Monismus beigezählt werden. Hier gelangen wir auch zu den Tiefen monistischer Spekulation; hier wird es sich nicht mehr zeigen, ob der Monismus in dieser oder jener Form, sondern ob er überhaupt als solcher eine wahre Weltanschauung bieten kann.

III. Der transzendente Monismus.

25. Wie wir bereits eingangs bemerkt haben, sieht der transzendente Monismus das wahre Sein der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, die sich unserer Erkenntnis entweder im materiellen oder im psychischen Gewande darbietet. Das wahre Sein ist weder geistig noch körperlich, es steht über solchen Bestimmungen, die es nur als Attribute, Eigenschaften, sei es wirkliche oder nur scheinbare, in sich faßt. Es erhebt sich nun die Frage, worin denn also das wahre noumenale Sein der Dinge, der Welt bestehe. Dieser Frage gegenüber nehmen die Monisten eine zweifache Stellung ein. Die einen sagen: da uns nur

die phänomenale Welt zugänglich ist, so können wir über das eigentliche Sein gar nichts aussagen. Das wahre Sein ist uns unbekannt, ja es ist unerkennbar und unbestimmbar. Die anderen geben zwar zu, daß wir das eigentliche Sein nicht unmittelbar erkennen können, glauben aber entweder durch eine dialektische Begriffsdeduktion oder durch Ausdehnung der durch Erfahrung gewonnenen Begriffe wenigstens annähernd das wahre Wesen der Welt angeben zu können. Somit zerfällt der transzendente Monismus in zwei Hauptrichtungen, eine agnostische und eine positive. Die erstere beschränkt sich auf die Behauptung, daß es ein einheitliches, wahres Sein gebe, ohne jedoch dessen Natur näher zu bestimmen. Da jedoch der menschliche Geist sich mit einer so bescheidenen Antwort kaum begnügen kann, so darf es nicht wundernehmen, wenn selbst die agnostischen Monisten hie und da Vermutungen über das wahre Wesen des Seins aufstellen und sich so unvermerkt der zweiten Gruppe nähern. Diese hinwiederum müssen trotz aller Anstrengungen gestehen, wie ungenügend ihr Wissen um das wahre Sein ist, wie sehr sie sich in Vermutungen und Hypothesen ergehen, und wie im Grunde eben nur jenes Sein selbst imstande wäre, über sich selbst etwas Sicheres auszusagen. Demnach hat unsere Einteilung des transzendenten Monismus nur insofern Wert, als sie auf dasjenige Moment ihr Hauptaugenmerk richtet, welches von den betreffenden Philosophen besonders hervorgehoben wird, nämlich auf die Unbestimmbarkeit oder (wenigstens teilweise) Bestimmbarkeit des wahren Seins.

A. Die agnostischen Richtungen.

26. Zu den ältesten Vertretern des agnostischen Monismus können wir Plotin (204 – 269 n. Chr.) rechnen. Nach Plotins Lehre ist das Urwesen, das ἕν, die ursprüngliche Einheit, weder selbst Vernunft noch Gegenstand der Vernunfterkenntnis (weder νοῦς noch νοητόν). Es entzieht sich also jeder Erkenntnis und jeder Bestimmung seines Wesens; in seiner absoluten Einheitlichkeit ist es von allen Gegensätzen frei und steht über allen Bestimmungen. Nichtsdestoweniger entwickelt aber Plotin eine Philosophie, welche dieses agnostische Prinzip zum Teil umstößt. Das Urwesen besitzt eine Überfülle von Kraft; diese bewirkt,

daß aus ihm ein Abbild seiner selbst hervorgeht, welches sich mit Notwendigkeit dem Urbilde zuwendet, um dasselbe als *νοῦς* zu betrachten. Dieses Abbild, der *νοῦς*, enthält die Ideen, nicht als Gedanken, sondern als substanzielle Teilexistenzen seiner selbst. Der *νοῦς* ruft als sein Abbild die Seele ins Dasein. Und wie er selbst in dem Urwesen enthalten ist, so ist die Seele im *νοῦς*, und somit ist alles nur eine immanente Differenzierung des Alleinen.

Während wir in dieser Lehre Plotins Anklänge an Plato und an die christliche Philosophie finden, steht der berühmteste agnostische Monist der Neuzeit, Herbert Spencer, durchweg auf positivistischem Boden. Spencer scheidet alles Wirkliche in Erkennbares und Unerkennbares. Das Erkennbare sind die Phänomene; was darüber hinausliegt, ist unerkennbar. Dieses Unerkennbare ist die durchaus unbegreifliche „absolute Realität", die unendliche Energie, welche in den Phänomenen zur Erscheinung gelangt und aus welcher alles hervorgeht. Dieser absoluten Realität kann sich die Wissenschaft nur asymptotisch nähern; sie muß den nur relativen Wert ihrer Erklärungen offen anerkennen und den unerklärlichen, übernatürlichen Charakter des letzten Grundes aller natürlichen Tatsachen zugestehen. In der Anerkennung dieses unbegreiflichen Urgrundes aller Dinge kommt die Wissenschaft mit der Religion überein. Religion und Wissenschaft sind somit nur der positive und negative Pol eines und desselben menschlichen Denkens; sie schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich. Aber auch die Religion muß sich als Symbol, nicht als Erkenntnis des Wirklichen betrachten. Denn da jeder Versuch, wirkliche Existenz zu begreifen, in Widersprüche verwickelt und mithin mit einem geistigen Selbstmorde endigt, so muß sich auch die Religion gewissenhaft jeder näheren Bestimmung des Absoluten enthalten und mit heiliger Scheu die völlige Unerkennbarkeit des Absoluten anerkennen. Somit ist jeder Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft zwecklos; und auch die Streitfrage zwischen Materialismus und Spiritualismus ist nur ein eitler, unverständiger Wortstreit. Denn alles Erkennbare ist nur Symbol der höchsten und gewissesten Realität, ist nur Manifestation des allgegenwärtigen Unerkennbaren.

Neben Spencer können wir hierher alle diejenigen

Positivisten, Sensualisten und Empiristen rechnen, welche einen Monismus oder Pantheismus bekennen. Da sie alle nur dasjenige für erkennbar halten, was Objekt entweder der Sinne oder des Bewußtseins sein kann, so müssen sie sich gezwungenermaßen jeder Bestimmung über das wahre Sein der Dinge enthalten. So sagt z. B. Comte, im Absoluten sei nur das Unwißbare hypostasiert. Daher bleiben sich die Agnostiker schon dann nicht konsequent, wenn sie auch nur behaupten, daß es eine einzige, absolute, hinter den Erscheinungen verborgene Realität gibt, und jeder Monismus oder Pantheismus ist auf dem Boden einer sensualistischen oder empiristischen Erkenntnistheorie eine exotische Pflanze.

27. Spencer hat sich jedoch nicht damit begnügt, eine unbekannte absolute Realität anzunehmen, er hat auch den Nachweis für seine Behauptung versucht, „daß die hinter den Erscheinungen existierende Realität unbekannt ist und es immer bleiben muß."

Der Beweis ist ein doppelter, ein rationeller und ein empirischer.

Worin, fragt sich Spencer, besteht die Erklärung eines Naturereignisses, worin der Fortschritt in unserer Erkenntnis? Er ist nichts anderes als die successive Einschließung von speziellen Wahrheiten in allgemeine, dieser in noch allgemeinere usf. Nun kann die allgemeinste Wahrheit nicht auf eine noch allgemeinere zurückgeführt werden. Also kann sie auch nicht begriffen werden. Somit führt uns jede Erklärung mit Notwendigkeit auf das Unerklärliche, und die höchste Wahrheit muß unbegründbar bleiben.

Diese Beweisführung ist im allgemeinen richtig, solange wir nur die naturwissenschaftliche Erkenntnis und Erklärung vor Augen haben. Eine Tatsache ist naturwissenschaftlich erklärt, wenn sie einem Gesetze vollständig untergeordnet werden kann. So wird z. B. mit Hilfe der Fresnelschen Lichttheorie ein genügendes Verständnis der Erscheinungen der Newtonschen Farbenringe gewonnen. Die einzelnen empirisch gewonnenen Gesetze hinwiederum finden ihre Erklärung, falls sie sich allgemeineren Gesetzen einfügen lassen usf. So werden wir z. B. in der letzten Zeit durch die Forschungen über Licht- und elektrische Wellen und die Zurückführung der betreffenden Erscheinungen auf die elektromagnetische Lichttheorie in das naturwissenschaftliche Verständnis derselben bedeutend

tiefer eingeführt. Auf diesem Wege würden wir allerdings zur tiefsten Erkenntnis der Natur gelangen, wenn es uns glückte, sämtliche Naturerscheinungen einem einzigen allgemeinen Gesetze vollständig unterzuordnen. Dieses Gesetz als das letzte und höchste, welches die ganze materielle Welt umfaßt, wäre allerdings nicht mehr auf ein noch allgemeineres naturwissenschaftliches Gesetz zurückführbar und insofern naturwissenschaftlich unerklärlich und unbegründbar.

Ist aber die naturwissenschaftliche Methode die einzige, die uns zu Gebote steht? Spencer setzt dies von seinem positivistischen Standpunkte voraus, aber eben hierin liegt das Einseitige seiner Auffassung. In der logischen Ordnung kommen wir bei Begründung eines Satzes zurück bis auf die ersten oder Fundamentalwahrheiten, die sich freilich auch nicht mehr auf andere zurückführen lassen, die aber in sich so notwendig und so klar sind, daß wir in ihrer Erkenntnis zugleich die Wahrheit dieser Erkenntnis einsehen. Hier heißt dann begreifen, verstehen nicht soviel wie eine Wahrheit auf eine andere zurückführen, sondern soviel als wissen, warum etwas wahr ist und warum es nicht anders ist. Die Antwort auf dieses Warum braucht nun nicht notwendig in einer anderen Wahrheit zu liegen; sie kann in der betreffenden Wahrheit selbst enthalten sein. Ja der andere Fall ist gar nicht einmal möglich. Denn müßte der Grund einer Wahrheit notwendig immer in einer anderen Wahrheit liegen, so müßten wir eine unendliche Reihe rückwärts durchlaufen; mit anderen Worten, wir kämen nie zu einer ersten Wahrheit; all unser Erkennen schwebte haltlos in der Luft und wir wären eine Beute des extremsten Skeptizismus.

Nun handelt es sich aber bei der Frage über die Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit der absoluten Realität vor allem um die ontologische Ordnung. Freilich wer wie Spencer einer empiristisch-positivistischen Erkenntnistheorie huldigt, kann über die Grenzen der Sinneserkenntnis unmöglich hinausgehen. Von diesem Standpunkte aus gibt es keine allgemeinen Begriffe; das, was wir Begriffe nennen, sind nur mehr oder weniger klare Vorstellungskomplexe, die eine ganze Reihe ähnlicher Objekte unter einem Bilde als Symbol dieser ganzen Reihe zusammenfassen und dieses Symbol mit einem Worte ausdrücken. Von diesem Standpunkte aus gibt es weder den Begriff einer Substanz noch

den der Kausalität noch den des Absoluten. Insofern ist Spencers Lehre durchaus konsequent. Wäre er aber ganz folgerichtig weitergegangen, so hätte er einsehen müssen, daß mit diesem Prinzip überhaupt das Denken unmöglich gemacht wird, und daß alsdann von Wahrheiten, Gesetzen, Problemen, von Wissenschaft, Theorie und Hypothese überhaupt nicht die Rede sein kann. Eine vernünftige Erkenntnistheorie muß zum mindesten an dem objektiven Werte des Kausalitätsprinzips und des Prinzips des zureichenden Grundes festhalten, und mit Hilfe dieses Prinzips kann man zu einer wenigstens annäherungsweisen Bestimmung der absoluten Realität gelangen. Denn alles Relative weist auf ein Absolutes, alles Bedingte auf ein Unbedingtes, alles Veränderliche auf ein Unveränderliches, alles Zufällige und Wandelbare auf ein wesentlich Notwendiges und Unwandelbares hin, was übrigens Spencer selbst zugibt. So gelangen wir auf sicherem Wege zunächst zur Erkenntnis der Existenz eines absoluten Seins, weiterhin aber auch zu einer näheren Bestimmung desselben, wenngleich zugegeben werden muß, daß diese Erkenntnis und Bestimmung eine mangelhafte und unvollständige ist. — Spencers rationeller Beweis ist daher mit seiner sensualistischen Erkenntnistheorie hinfällig.

28. Nicht anders verhält es sich mit dem zweiten, dem empirischen Beweise aus der Analyse des Denkprozesses. Die letzte Ursache, sagt Spencer, kann nicht gedacht werden als von gleicher Art wie irgend etwas, von dem wir sinnliche Erfahrung besitzen. Sie kann aber auch nicht mit sich selber klassifiziert werden, denn es kann nur eine letzte, unendliche, absolute Ursache geben. Kann demnach das Unbedingte nicht erkannt werden als von dieser oder jener Art, so geben wir damit zu, daß es überhaupt unerkennbar ist. Denn jeder Gedanke involviert Relation, Verschiedenheit, Gleichheit. Darum dürfen wir behaupten, daß das Unbedingte, weil es nichts von diesen Merkmalen darbietet, dreifach undenkbar ist.

Wie der erste, so enthält auch dieser Beweis ein gutes Stück Wahrheit. Ja, hier ist Spencer der Wahrheit so nahe gekommen, daß es fast scheint, er habe sich gefürchtet, ihr voll ins Antlitz zu schauen, und er habe sich alsbald von ihr abgewandt, um bei der sinnlichen Erfahrungswelt ungestört bleiben zu können. Die letzte Ursache kann in der Tat nicht von gleicher Art sein wie die unserer

sinnlichen Erkenntnis zugänglichen Dinge. Diese sind in ihrem innersten Wesen endlich, bedingt, relativ; jene muß in ihrem innersten Wesen unendlich, unbedingt, absolut sein. Eine solche letzte Ursache kann aber nur eine sein, sie kann also nicht einem Art- oder Gattungsbegriff eingefügt werden. Hierin liegt eine sehr tiefe Wahrheit. Folgt aber daraus, daß eine solche Ursache unerkennbar ist? Schon diese Erkenntnis allein, daß es eine solche unendliche, unbedingte, absolute erste Ursache gibt, ist eine wahre und tiefe Erkenntnis, die durch weitere Analyse des Begriffs der Unendlichkeit und Unbedingtheit noch ganz bedeutend erweitert und vertieft werden kann. Wenn Spencer sagt, jeder Gedanke involviere Relation, Verschiedenheit, Gleichheit, so ist dies sehr richtig, falls wir den Gedanken als solchen betrachten; daraus ergibt sich aber nicht, daß man diese Eigenschaften auch dem Gedachten selbst beilegen müsse. Wir gelangen allerdings zur Erkenntnis der absoluten Ursache nur durch Beziehungen auf die uns umgebenden Dinge; der Begriff derselben schließt allerdings eine Vergleichung mit den sinnfälligen Gegenständen ein und weist mit diesen eine teilweise Ähnlichkeit und teilweise Verschiedenheit auf. Wir können nicht anders zum Begriff einer außerhalb unserer Sinneserkenntnis liegenden Wesenheit gelangen, als indem wir jener entlehnte Merkmale dieser applizieren. Aber die so entstehende Relation tragen wir nicht in das Objekt hinein, im Gegenteil wir halten sie von diesem fern. Die ganze Beweisführung Spencers zeigt demnach nur, daß wir keinen vollkommenen Begriff der absoluten Ursache haben können, daß unsere Idee des Absoluten nur durch Analogie gewonnen ist, nicht die Frucht einer unmittelbaren Anschauung seiner Wesenheit. Übrigens kann man, ohne in Widerspruch zu geraten, auch von der absoluten Realität eine Relation, Verschiedenheit und Gleichheit aussagen. Denn als erste Ursache steht sie wirklich in Beziehungen zu allen von ihr abhängigen, bedingten Realitäten, als solche ist sie in ihrem innersten Wesen von allem anderen Sein verschieden, als solche ist sie endlich in gewisser Beziehung den anderen Dingen gleich, insofern als auch sie ein Sein ist. Während jedoch die übrigen Dinge ihr Sein verlören, zöge man von ihnen die Bestimmungen ab, bleibt das absolute Wesen auch ohne diese Bestimmungen in seiner vollen Realität bestehen. Denn

alle diese Beziehungen treten zu ihm nur äußerlich hinzu, ohne dasselbe irgendwie zu bereichern oder zu modifizieren.

29. Übrigens geht auch Spencer, ähnlich wie Plotin, über seinen agnostischen Standpunkt hinaus, zerstört so seine eigenen Erkenntnisprinzipien über das Unerkennbare, und macht dem Verstande unwillkürlich Zugeständnisse. Dies geschieht vor allem in doppelter Beziehung: erstens, indem wir nach Spencer die Existenz der letzten Ursache aufs gewisseste erkennen können. Nach Spencer ist diese Existenz in den Tatsachen enthalten; die Relativität unserer Erkenntnis, die Unbegreiflichkeit aller Relation, es sei denn, sie beziehe sich auf ein Absolutes, die Existenz eines Nicht-Relativen, welche in dem Denkprozeß involviert ist: dies alles weist mit zwingender Notwendigkeit auf ein Absolutes hin. Zweitens glaubt aber auch Spencer das Wesen des Absoluten wenigstens einigermaßen als unbegrenzte und unbegreifliche Kraft bestimmen zu können. Und in der Tat dürfte hier Spencer so ziemlich das Richtige getroffen haben. Die erste Ursache, die in sich selbst den hinreichenden Grund ihrer eigenen Existenz enthalten muß, sie, die aus der Fülle ihrer Macht das ganze ungeheuere Weltall aus nichts geschaffen, die den Sonnensystemen sowohl wie dem kleinsten Stäubchen unwandelbare Gesetze vorgeschrieben hat: eine solche Ursache kann nicht anders denn als eine unbegrenzte, unbegreifliche Kraft gedacht werden. Spencer schwächt freilich diese Deduktion alsbald wieder ab und kehrt zu seinem agnostischen Ausgangspunkte zurück, indem er, wie wir noch später sehen werden, in dem Begriffe der absoluten Ursache eine Reihe von Widersprüchen zu sehen behauptet.

B. Die positiven Richtungen.

30. So zeigt es sich denn bei Plotin und Spencer, und dasselbe könnte bei anderen nachgewiesen werden, daß sich der agnostische Standpunkt nicht konsequent festhalten läßt. Der menschliche Verstand stellt sich immer und immer wieder die Frage nach dem Wesen und Urgrunde des Seins und fühlt sich nicht eher befriedigt, als bis er eine Antwort enthält, die seinem ungestillten Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltauffassung wenigstens einigermaßen entgegenkommt. Anderseits haben wir bereits

beim materialistischen und spiritualistischen Monismus gesehen, daß diese beiden Formen naturnotwendig über die unmittelbar erkennbare Welt hinausgehen und mit ihren letzten Fragen ein transzendentes Gebiet beschreiten. So treffen denn hier alle Monisten mehr oder weniger zusammen. Vier Wege sind es vor allem, welche die monistischen Philosophen auf diesen Punkt geführt haben, je nach der Verschiedenheit der Quellen, aus denen sie ihre Beweise schöpften. Die einen gelangten zu ihrem transzendenten Monismus durch logisch-metaphysische Untersuchungen; andere stützten sich auf naturphilosophische Beweise im allgemeinen. Diesen letzteren lassen sich zwei weitere Gruppen gewissermaßen als Unterabteilungen einordnen, von denen die einen insbesondere von entwicklungstheoretischen Prinzipien ausgingen, während zu den letzten jene zu rechnen sind, welche durch das in letzter Zeit so heiß diskutierte Problem des psychophysischen Parallelismus zur einer Form des Monismus geführt wurden. Manche haben freilich mehrere, manche alle von diesen Beweisgruppen benutzt; da es sich uns aber hier weniger darum handelt, die einzelnen Philosophen selbst übersichtlich zu gruppieren, als vielmehr eine klare Einsicht in die Beweise zu haben, mit denen sie ihren Monismus zu stützen suchen, so ziehen wir es hier vor, nach der verschiedenen Natur der Beweise den transzendenten Monismus zu behandeln.

1. Der rationalistische Monismus.

31. Der transzendente Monismus positiver Richtung läßt sich demnach füglich in eine rationalistische und eine naturphilosophische Gruppe einteilen. Von diesen geht die erstere vom Begriffe des Seins aus. Wir finden derartige Anschauungen schon bei den Eleaten. Xenophanes und Parmenides, Zenon und Melissus sind hierin wohl die ersten und zugleich bedeutendsten Vorläufer eines Fichte, Schelling und Hegel. Sie alle nehmen zum Ausgangspunkte ihrer Philosophie den Begriff des Seins; sie alle identifizieren Sein und Denken und legen mithin auch dem wirklichen, objektiven Sein jene Eigenschaften bei, die der abstrakte Seinsbegriff als solcher hat. Wie der Seinsbegriff einer ist und einheitlich, ewig, unendlich und unveränderlich, so ist auch das Seiende den Eleaten und überhaupt den rationalistischen Monisten ungeworden

und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, unbeweglich und ewig. Wie nur das Seiende ist, das Nichtsein aber nicht ist, so gibt es auch keinen Übergang aus dem Nichtsein zum Sein, so gibt es kein Werden. Somit ist alles Viele und Wechselnde, alles Werden und Vergehen, wie es uns die Sinne darbieten, nur eitler, trügerischer Schein. In der Neuzeit hat insbesondere Kant einen großen Einfluß auf die Ausbildung des rationalistischen Monismus gewonnen. Seine Unterscheidung der phänomenalen und noumenalen Welt hat jene Fülle von Spekulationen über das wahre Sein der Dinge hervorgerufen, das jenseits unserer Sinneserkenntnis liegen soll, wie seine Lehre vom Apriorismus der Denkformen der reinen Vernunft die Fundamente geliefert hat für die Systemkonstruktionen der rationalistischen Philosophie.

32. Der hier verwandte Hauptbeweis liegt demnach in der völligen Identifizierung von Denken und Sein. Alles, was ist, ist Sein, sagen schon die Eleaten. Das Sein aber ist Eines. Also ist alles Eins. Es ist jedoch leicht einzusehen, daß wir dem Sein zunächst und unmittelbar nur eine gedankliche Einheit beilegen können. Alles, was irgendwie in den Bereich unserer Erkenntnis gelangt, ist kein reines Nichts, es ist etwas Wirkendes und Wirkliches, und insofern wir eben diesen Gegensatz zum Nichts auffassen und ausdrücken wollen, können wir allem Wirklichen ein Sein beilegen. Aber selbst dieser scheinbar einfache Begriff differenziert sich sofort in mannigfache Schattierungen, wenn wir die Wirklichkeit genauer betrachten. Dinge und Eigenschaften, Tätigkeiten und Veränderungen, Beziehungen und Zusammenhänge: dies alles ist etwas Wirkliches, aber es ist in verschiedener Weise ein Wirkliches. Ist also der Seinsbegriff nur so lange ein einheitlicher Begriff, als wir ihn ganz unklar und verschwommen auffassen, so kann von einer Einheit des realen Seins noch viel weniger die Rede sein. Denn es gibt nichts und es kann schlechterdings nichts Reales geben, das nur das eine Merkmal des Seins, der Existenz hätte. Nehmen wir von einem beliebigen Dinge das Merkmal der Existenz hinweg, so bleibt noch immer sein Begriff, es bleibt dasselbe Ding als ein mögliches, begrifflich denkbares. Hätte aber ein Ding nur das eine Merkmal der Existenz, so wäre es, solange es nicht existiert, ganz undenkbar, ihm entspräche gar kein Begriff, gar keine

Wesensbestimmung. Nicht nur das Dasein, sondern auch das Sosein gehört zum Wirklichen. Alles, was ist, unterscheidet sich von allem anderen auf das genaueste; wir können nicht zwei Menschen, nicht zwei Blätter, nicht zwei Eigenschaften, nicht zwei Ereignisse finden, deren Sein völlig gleich, und noch viel weniger, deren Sein identisch wäre. Zum mindesten wäre es durch Raum und Zeit unterschieden.

Daraus ergibt sich auch der fundamentale Irrtum der rationalistischen Deduktionen und Weltkonstruktionen. Kein Verstand kann aus dem reinen, leeren Begriffe des Seins irgend ein bestimmtes, differenziertes Sein herauspräparieren; er muß anderswoher, durch Erfahrung, verschiedene Seinsarten bereits kennen, um sie dann allerdings dem Seinsbegriff in verschiedener Weise unterordnen zu können. Gäbe es nun auch wirklich ein reales Sein, welches, wie die Monisten wollen, sich in die verschiedenen Dinge differenziert hätte, so wäre doch dieser reale Prozeß ein völlig anderer als der logische. Denn dieses reale Sein müßte alle Vollkommenheit in sich enthalten, und es würde die einzelnen Dinge als Teile seiner selbst nicht durch Hinzufügung von Merkmalen, sondern durch Limitation, durch Einschränkung, setzen, indem es in den einzelnen Erscheinungsweisen nicht alle, sondern nur einige seiner Vollkommenheiten, und diese in verschiedenen Gradabstufungen, offenbarte. Während also im logischen Prozesse zum Seinsbegriffe die individuellen Eigenschaften und Merkmale von außen hinzutreten, müßten in der realen Differenzierung des All-Eins Merkmale hinwegfallen. Dort haben wir den inhaltleersten, ärmsten Begriff an der Spitze, hier das inhaltvollste, reichste Sein. Wie kann also eine Identität zwischen dem begrifflichen und realen Sein behauptet werden?

Dieser Unterschied zeigt sich in anderer Weise noch auffallender. Nie kann die Wirklichkeit von der Wirkung zur Ursache, von den Zwecken zu den Mitteln fortschreiten; hier ist der Weg immer eindeutig bestimmt. Das Denken aber kann beide Wege einschlagen; es kann von den Ursachen auf die Wirkungen, aber auch umgekehrt von den Wirkungen auf die Ursachen schließen. Und wenn es sich um die Verknüpfung von Mitteln und Zwecken handelt, so kann des Denken nicht nur, es muß das Endresultat, den Zweck vorausnehmen, will es anders unter

verschiedenen Möglichkeiten die geeigneten Mittel finden. Wo aber finden wir in der realen Wirklichkeit das Endresultat, ohne daß die Mittel hierzu realisiert wären?

Solche Beispiele ließen sich noch sehr leicht vervielfältigen. Sie beweisen uns, daß trotz aller anzuerkennenden Harmonie zwischen Denken und Sein es dennoch zwischen diesen beiden Gebieten, zwischen logischer Deduktion und realer Entwicklung große, fundamentale Unterschiede gibt.

33. Wie in den vorausgehenden Erörterungen, so wurde auch in diesem Gedankengange bereits eines der Hauptmomente berührt, auf das sich sämtliche Monisten stützen, und das schließlich allen ihren Beweisen zugrunde liegt, nämlich die Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft. Nur in einem monistischen Weltabschlusse glaubt man diesem fundamentalen und unverwischbaren Bedürfnisse der menschlichen Erkenntnis genügen zu können. Hier liegt auch die tiefste Wurzel des deutschen Rationalismus mit seinen Bemühungen, sämtliche Erkenntnis aus einem einzigen obersten Prinzip abzuleiten. Schelling hat unter anderen diesen Gedanken besonders hervorgehoben. Unser Geist, sagt er einmal, strebt nach Einheit im System seiner Erkenntnisse; er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdränge; und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze, und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt.

Daß dem menschlichen Geiste ein starkes Einheitsstreben innewohnt, wer wollte es leugnen? Natur und Vernunft reichen sich hier gewissermaßen die Hand zum Bunde. Die Natur weist uns auf allen ihren Gebieten auf eine nicht zu leugnende Einheit hin, und unser Geist kann nur in einem einheitlichen Verständnis des Ganzen seine Befriedigung finden.

Es muß jedoch gefragt werden: wie weit ist dieses Einheitsbestreben des menschlichen Geistes berechtigt? und ferner: nach welcher Norm sollen wir uns in der einheitlichen Konstruktion der Welt richten? Können wir willkürlich bis zur völligen In-eins-setzung allen Seins und Geschehens fortschreiten, alle Unterschiede aufheben und die Welt zu einer monotonen Eins nivellieren? Selbst die extremsten Monisten werden es sich nicht gestatten, so weit

zu gehen; selbst sie sehen in der realen Wirklichkeit eine Norm für ihre begrifflichen Konstruktionen. Und in der Tat handelt es sich ja nicht darum, uns irgend ein einheitliches System zu konstruieren, sondern darum, die Wirklichkeit selbst, so wie sie ist, in ihrem objektiven Zusammenhange möglichst zu verstehen. Wir dürfen nicht weiter gehen, als die Wirklichkeit reicht, wir dürfen nicht die Wirklichkeit beschneiden und vergewaltigen, nur um unserem sog. Einheitsbedürfnis Genüge zu tun. Daraus ergibt sich aber, daß wir a priori nicht wissen können, ob wir bis zur völligen Einssetzung allen Seins und Geschehens fortschreiten dürfen. Das Einheitsbedürfnis stellt sich somit nur als ein Bedürfnis dar, den harmonischen Zusammenhang und die übereinstimmende Gesetzmäßigkeit, die wir in der Natur wirklich vorfinden, aus ihren Ursachen und obersten Gesetzen zu verstehen. Das ist die Aufgabe aller Einzelwissenschaften, und die Philosophie steht in diesem Punkte nur insofern über ihnen, als sie nicht ein einzelnes Gebiet, sondern die ganze Wirklichkeit von diesem Standpunkte aus zu verstehen sucht. Wenn wir die Welt nur als eine Summe von Einzeldingen erkännten, deren jedes seine eigenen Wege ginge, wo jeder Zusammenhang, jede Wechselbeziehung fehlte, dann allerdings wäre unser Einheitsbedürfnis unbefriedigt. Aber umgekehrt findet der Verstand nicht seine höchste Befriedigung in einer völligen In-eins-setzung der Dinge, sondern in einer adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Gesetze. Daß aber ein solches vernünftiges Einheitsstreben im Theismus mindestens ebenso seine Befriedigung finden kann als im Monismus, dürfte nur derjenige leugnen, der sich nicht aus authentischen Werken über die theistische Philosophie unterrichtet, sondern aus den trüben Quellen böswilliger und christentumsfeindlicher Entstellungen seine Belehrung geschöpft hat.

34. Dasselbe Postulat eines einheitlichen Verständnisses der Welt liegt der Beweisführung zugrunde, die Eduard von Hartmann für sein monistisches Unbewußte bringt. Nur wählt der Philosoph des Unbewußten einen etwas anderen Weg. Mit Kant unterscheidet er eine phänomenale und noumenale Welt, von denen nur die phänomenale unserer Erkenntnis zugänglich ist. Nun ist es allerdings unleugbare Tatsache, daß uns sowohl die Sinne von der Existenz zahlreicher individueller Einzelwesen, als auch

unser Bewußtsein von der individuellen Existenz unseres eigenen Ich berichten. Aber dies alles ist nur eine phänomenale, scheinbare Wirklichkeit, hinter der die wahre, noumenale Wirklichkeit sich befindet. Müssen wir nun auf eine Erkenntnis dieser Welt völlig verzichten oder können wir wenigstens annähernde Vermutungen über sie aufstellen? „In einem solchen Falle," sagt der Berliner Philosoph, „tritt zunächst der Grundsatz in Kraft, daß die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden dürfen, und daß man sich bei mangelnder unmittelbarer Erfahrung stets an die einfachsten Annahmen zu halten habe." Auf diesen methodologischen Grundsatz gestützt, schließt nun Hartmann auf die Existenz eines einzigen Wesens, welches allen Bewußtseinen sowohl wie äußeren Erscheinungen zugrunde liegt.

Diese Schlußfolgerung leidet jedoch, von allen anderen Bedenken abgesehen, an zwei fundamentalen Gebrechen. Zunächst ist die Anwendung des Satzes, die Prinzipien dürfen nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden, hier eine ganz und gar willkürliche. Hartmann hat ja gar nicht bewiesen, daß hier keine Notwendigkeit zur Annahme mehrerer Prinzipien vorliege. Im Gegenteil könnte man mit viel mehr Recht auf Grund desselben Prinzips und mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde schließen, daß jedes Ding sein eigenes noumenales Wesen besitze, wie es auch Kant in der Tat geschlossen hat. Zweitens aber ist auf Grund der Kantschen Erkenntnistheorie, auf die sich v. Hartmann stützt, ein solcher Schluß völlig unberechtigt. Wir wissen von der noumenalen Welt schlechthin nichts; und da Einheit und Vielheit, Kausalität und Notwendigkeit, Existenz und Möglichkeit nur subjektive Verstandeskategorien sind, die nur im phänomenalen Gebiete Gültigkeit haben, so ist die Anwendung derartiger Begriffe auf die noumenale Welt völlig unzulässig. Ja noch mehr, auf dem Boden der Kantschen Erkenntnistheorie können wir gar nicht einmal wissen, ob eine noumenale Welt überhaupt existiert, und wenn Kant mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf eine solche schließt, so verstößt er gegen seine eigenen fundamentalsten Prinzipien. Darum geht auch E. v. Hartmann über Kant hinaus und nimmt eine transzendente Kausalität an; ob es ihm jedoch gelingt, mit Hilfe derselben seinen Monismus des Unbewußten zu beweisen, werden wir weiter unten zu untersuchen haben.

Es hat sich somit ergeben, daß die rationalistischen Versuche einer einheitlichen Ableitung der Welt aus einem einzigen Prinzipe nicht geglückt sind.

(Fortsetzung folgt.)

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27.

(Sequitur vol. XX. p. 238. 346. 463.)

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.

Articulus 3.

Utrum per huiusmodi primam sanctificationem fuerit B. Virgini fomes totaliter sublatus.

I.

1. Doctrina D. Thomae in hoc 3. art. potest verificari de B. Virgine: „Posito etiam, quod ipsa (ut de facto est definitum) per gratiam sanctificantem fuisset praeservata ab actuali contractione peccati originalis, data enim illa praeservatione, remanet adhuc ex parte carnis infectio, licet non potuisset de facto inficere animam gratia vestitam sibi primo advenientem. Ac si dicatur ex notioribus nobis, quod in cloacis adhaerentes remanent immunditiae, cum tamen radium solis super se venientem et manentem neque inficiant nec inficere possint; et hoc excellentissima natura solis, ne scilicet per tantum immunditiarum consortium inficiatur, faciente et conservante. Quia igitur praeservatio illa ab originali non faciebat, quod caro non remaneret infecta, sed tantum quod anima ei adveniens ex eius consortio non contraheret infectionem; ideo fomes, etiam praeservatione data, remanere poterat. Unde si in art. praecedenti concessa fuisset talis praeservatio, iste articulus adhuc non esset superfluus, sed rationabiliter secundum ordinem doctrinae inquireret: An fomes in B. Virgine praeservata remansisset.“ (Porrecta.)

2. „Fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis

concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi; quod quidem fit, in quantum inclinat ad malum vel difficultatem facit ad bonum.“ (D. Thomas.)

3. „Concupiscentia habitualis dicitur, non quia sit habitus, sed quia est privatio habitus, privatio enim ad genus sui oppositi spectat: est siquidem appetitus sensitivus humanus privatus gratia habituali originalis iustitiae, qua promptus suberat rationis ordini; destitutus siquidem tali dono dicitur concupiscentia inordinata habitualis; quia sic est, etiamsi nihil actualiter concupiscat.“ (Caietanus.)

4. Concil. Trident. sess. 5: „Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec Sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.“

5. Fomes se habet ex parte carnis, ut mors et ceterae poenalitates corporales, quibus B. Virgo fuit subiecta. Attamen „mors et huiusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit“. (A. 3 ad 1.)

6. „Sicut in secunda Parte dictum est (1. 2. qu. 81 a. 1), peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero, converso ordine, prius reparat id, quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id, quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed poenalitates praesentis vitae (sicuti mors, fames, sitis et alia huiusmodi) respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia; et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam.“ (3. p. qu. 69. a. 3 ad 3.)

7. „Difficultas ad bonum et pronitas ad malum inve-

niuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur.“ (Ibid. a. 4 ad 3.)

8. Circa quaestionem huius articuli sunt diversae opiniones, quae enumerantur a D. Thoma in corpore art. et quarum sunt: a) Quod in ipsa sanctificatione totaliter fuit B. Virgini fomes subtractus. b) Quod remansit fomes quantum ad difficultatem ad bonum, non autem quantum ad pronitatem ad malum. c) Quod remansit fomes, quantum pertinet ad corruptionem seu infirmitatem naturae, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personae. d) Quod remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus, ne procederet in actum; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus. Quid vero tenere oportet, per subsequentes conclusiones aperitur.

II.

Conclusio 1. B. Virgo per gratiam, qua sanctificata fuit in primo instanti suae conceptionis, fuit libera ab omnibus, quae in peccato originali respiciunt personam.

Ratio: Quae in peccato originali respiciunt personam, sunt: 1. culpa originalis peccati; 2. poena carentiae visionis divinae. Sed haec statim per baptismum aufert gratia Christi in omnibus regeneratis. Ergo gratia Christi liberavit B. Virginem ab his praeservando animam ipsius, antequam in illa incurreret.

Conclusio 2. B. Virgo per gratiam praeservantem non fuit libera ab aliis, quae respiciunt naturam.

Ratio: Haec sunt poenalitates praesentis vitae sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi, et quae Christus voluit assumere propter rationes expositas supra qu. 14 a. 1. Qui quidem defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam. Sed B. Virgo fuit subiecta huiusmodi poenalitatibus, ut conformaretur Christo.

Conclusio 3. Quoad fomitem peccati, dicendum, quod vel totaliter fuit a B. Virgine sublatus per primam sanctificationem; vel si remanserit, quod fuerit ligatus, usque quo in ipsa conceptione carnis Christi totaliter fuit ablatus a Virgine Matre.

Ratio prima: In omnibus regeneratis in Christo per gratiam sanctificantem fomes peccati, etsi non tollatur, tamen diminuitur tanto plus, quanto gratia est abundantior. Unde in sanctificatione, quae fit per legem communem in Sacramentis, adhuc remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale; in sanctificatis ante nativitatem ex utero non manet fomes, secundum quod est inclinans ad mortale, sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in Ieremia et Ioanne. Sed sanctificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum; etenim fuit sanctificata, non modo ante nativitatem ex utero, sed in ipso instanti animationis suae in utero. Ergo vel dicendum, quod gratia sanctificationis in B. Virgine totaliter sustulit fomitem peccati; vel saltem quod ligavit: id est, vel quod in prima sanctificatione, „quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiae"; vel quod „in B. Virgine inclinatio fomitis omnino impedita fuit per gratiam sanctificantem, ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret".

Ratio secunda: Christus, licet assumpserit poenalitates corporis, fomitem seu infirmitatem tamen carnis, quae in sanctis viris est perfectae virtutis occasio, non assumpsit. Ergo in B. Virgine sufficit ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiae, nec oportet in ea ponere occasionem perfectionis. Ergo in B. Virgine, ut Filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, fomes vel fuit totaliter sublatus in prima sanctificatione, vel saltem ligatus usque ad conceptionem carnis Christi. (Qu. 15 a. 2; qu. 27 a. 3. ad 1 et 2.)

Conclusio 4. D. Thomas existimat melius dicendum, quod fomes fuerit totaliter subtractus in ipsa conceptione carnis Christi.

Ratio prima: Liberatio a damnatione peccati est: 1. secundum spiritum; 2. deinde etiam secundum carnem. Liberatio secundum spiritum est per fidem Christi ante Incarnationem et post Incarnationem. Liberatio secundum carnem „non videtur fieri debuisse nisi post Incarnationem eius, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis Matris eius vel cuiuscumque alterius fuerit absque fomite, qui

dicitur lex carnis sive membrorum. Et ideo videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus".

Observatio Caietani circa hanc rationem: „Prima caro sancta debuit esse caro Christi. Affertur enim in Littera ratio talis: Absque virtute Christi nullus a prima damnatione liberatur. Ergo ante Incarnationem Christi nullus secundum carnem debuit a prima damnatione liberari. Consequentia probatur: Quia in Christi carne debuit primo apparere immunitas a damnatione. Et confirmatur a simili de immortalitate carnis ... Adverte hic, quod Auctor ... ex simili effectu salutis carnalis et spiritualis a Christo, dum causam tangit, scilicet secundum spiritum et secundum carnem, consequentiam probat. Consentaneum quippe rationis est, ut sicut salus spiritus per spiritualem modum fit (per fidem scilicet, quae est etiam futurorum); ita salus carnis carnaliter quoque fiat; ac per hoc a prima carne sancta suapte natura, qualis est procul dubio secundum omnes sola Christi caro, de qua sola scriptum est: Quod ex te nascetur sanctum. Videre etiam potes, quam consona ratio allata sit; tum ut primum in uno quoque genere sit causa aliorum; tum ut principium et consummatio rei correspondeant sibi. Salus carnis consummatur per immortalitatem, inchoatur per sanctitatem eiusdem carnis. Et quia constat, primam carnem immortalem fuisse carnem Christi (quia ipse est Primogenitus mortuorum), consonum est, ut eius caro fuerit etiam prima caro sancta. Sanctitas autem carnis penes munditiam seu immunitatem a fomite, qui lex carnis dicitur, attenditur. Non igitur inventa est caro sine fomite ante Christi carnem, si primus locus Christo reservatus est, sicut reservari decuit. Et memento, lector, ut in istius modi quaestionibus non quaeras rationes mathematicas: indisciplinati enim est ingenii, quaerere similem in omni materia certitudinem; rationabilem hic sufficit inferre conclusionem."

Ratio secunda: Ezechielis cap. 43. v. 2: „Et ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem . . . Et terra splendebat a maiestate eius." Gloria Dei ingrediens per viam orientalem signat in figura Verbum Dei Incarnatum in sinu Virginis; terra autem splendens a maiestate Dei ingredientis signat carnem B. Virginis refulgentem sua puritate et munditia ex ipsa conceptione carnis

Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas. Credendum ergo est, quod ex prole redundaverit in Matrem, totaliter fomite subtracto.

Ratio tertia: Lucae cap. 1 v. 40—45: „Et intravit in domum Zachariae et salutavit Elisabeth. Et factum est, ut audivit salutationem Mariae Elisabeth, exultavit infans in utero eius, et repleta est Spiritu Sancto Elisabeth. Et exclamavit voce magna et dixit: Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui. Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me? Ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo. Et beata, quae credidisti, quoniam perficientur ea, quae dicta sunt tibi a Domino." Si enim ex praesentia Christi adhuc in utero B. Virginis clausi redundavit tanta gratiae vis in Ioannem in ventre Matris existentem, quantam credendum est redundasse ex praesentia ipsius Christi in utero virginali in suam Virginem Matrem? Unde S. Ambrosius super Lucam cap. 1: „Exultavit Ioannes, exultavit et Mariae spiritus. Exultante Ioanne repletur Elisabeth, Mariam tamen non repleri spiritu, sed spiritum eius exultare cognovimus. Incomprehensibilis enim incomprehensibiliter operabatur in Matre."

Conclusio 5. Fomes remansit ligatus in B. Virgine usque ad Conceptionem Christi, non quidem per actum rationis suae, sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem.

„Non per actum rationis suae, sicut in viris sanctis; quia non habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens: hoc enim est speciale privilegium Christi." (D. Thomas.) Per abundantiam gratiae et perfectius per divinam providentiam: 1. „Ut denotet solam additionem maioris perfectionis ita, quod perfectioni interiori superaddatur perfectio ab exteriori prohibente; sicut si diceremus, quod fons aquae est frigidus ab intrinseca qualitate, et perfectius ab extrinseco concavo monte prohibente solem calefacientem." 2. Quia „manente in B. Virgine fomite, ut supponitur, efficacius retentivum actuum ipsius ponitur Divina Providentia ad interiora et exteriora se extendens infallibiliter, quam gratia interioris sanctitatis non tollens tamen fomitem; quia huiusmodi gratia reliquit locum actuali usui praeter gratiam, ut patet in Ioanne et Ieremia

et Apostolis confirmatis virtute ex alto". Nam „fomes ipse, cum inclinatio habitualis sit, optime et propriissime per habitum curatur ac tollitur; sed actus ipse, cum praeter ac contra infusum habitum exerceri possit ex ipsa habituali inclinatione impellente, requirit ad hoc, ut inobliquabilis sit, manente interiori inclinatione, exteriorem curam, quae ad ea, quae intus et ea, quae extra sunt, se efficacissime extendat". 3) „Ligatus est ergo B. Virginis fomes usque ad conceptionem Filii: a) et per gratiam sanctificantem relinquentem fomitis essentiam et dominantem exercitio (ut habitualis gratia viatorum praesidere consuevit subiecto, ne exorbitet in actu); et b) per Divinam providentiam perfectius, ut plene ac infallibiliter praesidentem, ne actus exorbitet." „Et haec expositio est tanto auctore dignior, quanto subtilior; et diversitatem in littera positam modorum ligandi et comparationem proprie penetrat, et ab ipso auctore in sequenti art. in responsione ad 1 haberi posset." (Caietanus.)

Observatio.

Ratio, quam D. Thomas affert in hoc art. 3, conservat suum vigorem etiam post definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis; nisi dicatur, quod definitio dogmatica se extendit etiam usque ad praeservationem ab ipso fomite. Eo quod haec formula: „Ab omni labe culpae originalis" plus aliquid significare potest quam haec: „A culpa originali." Certissimum est, definitionem claudere praeservationem a macula culpae seu peccati originalis; utrum autem aliquid plus in definitione claudatur, non constat. Si Angelicus Doctor cognovisset definitionem dogmaticam, nihil fortasse dubitaret in sustinendo primam opinionem eorum, scilicet qui dicebant: „Quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus." (a. 3.) Verum tamen fomitem extingui dicit plus quam fomitem ligari. Et quod aliqui theologi, v. g. Suarez, extinctionem fomitis vocant, hoc apud D. Thomam denominatur fomitis ligatio. „Hic modus (inquit Suarez 3 P. qu. 27 a. 6, Disp. 4 sect. 5) per habitus et virtutes perfectas et per divinam gratiam excitantem praevenientem et adiuvantem merito dici potest extinctio fomitis; cum per illum et appetitus inferior intrinsece perficiatur et subordinetur superiori, et ipsa superior ratio ex divino auxilio semper,

cum oportet, attendat et praeveniat, ne ab inferiori praeveniatur." Et supra art. 3 ipse Suarez scripserat: „Sentit D. Thomas utroque modo (quoad personam et quoad corruptionem naturae) extinctum fuisse fomitem in Virgine, quando illi ablatus est. Sed difficilis est haec ratio et sententia D. Thomae; quia fomitem extingui quoad corruptionem naturae nihil aliud esse videtur, quam personam esse ita dispositam, ut licet filium generet vel concipiat, in illum non transfundat originale peccatum." Unde patet, quo modo apud D. Thomam extinctio fomitis significet plura, quam quae aliqui moderni theologi cogitare videntur: et quidquid perfectionis per extinctionem fomitis intendunt significare, totum hoc per ligationem fomitis D. Thomas significavit.

Articulus 4.

Utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta B. Virgo, ut numquam peccaret.

I. Conclusiones.

1. „Simpliciter fatendum est, quod B. Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale nec veniale."

Argumentum 1: Ex Concilio Tridentino sess. 6 can. 27: „Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere: atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse iustificatum; aut e contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia: anathema sit."

Argumentum 2: Ex auctoritate S. Augustini lib. de natura et gratia cap. 36: „De Sancta Virgine Maria propter honorem Christi nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem: inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum."

Argumentum 3: Ex auctoritate D. Thomae: a) In Psalm. 14 exponens illa verba: „Qui ingreditur sine macula," ait „in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit." b) Et in Ps. 18 exponens illa verba: „In sole posuit tabernaculum suum," docet: „Quod ergo dicit in sole posuit, id est corpus suum posuit in sole, id est in

B. Virgine, quae nullam habuit obscuritatem peccati. Cantic. 4 v. 7: Tota pulcra es, et macula non est in te." c) Et in Ps. 45 scribit: „Et est alia sanctificatio B.Virginis et aliorum sanctorum; quia alii sic sanctificati fuerunt, quod numquam mortaliter peccaverunt, tamen venialiter, sic 1 Ioann. cap. 1: Si dixerimus, quia peccatum non habemus etc. B. autem Virgo nec mortaliter nec venialiter umquam peccavit. Cantic. cap. 4: Tota pulchra es anima mea. Et ideo dicit: Non commovebitur, nec veniali peccato. Et ideo dicit: Adiuvabit eam Deus vultu suo mane diluculo, id est ea existente in utero. Et hoc est, quod dicit, quod auxiliatus est ei Dominus in ipso ortu matutino."

Argumentum 4: Ex ipsa Divina Maternitate. Non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam B.Virginem ad hoc, quod esset Mater Dei, idoneam reddidit. Sed B. Virgo non fuisset ideonea Mater Dei, si peccasset aliquando. Ergo simpliciter fatendum est etc. . . Maior probatur: Illos, quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id, ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud 2 ad Corinth. c. 3, 6: „Idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti." B. autem Virgo fuit electa divinitus, ut esset Mater Dei. Ergo. Minor probatur triplici ratione: Ratio prima: Honor parentum redundat in prolem secundum illud Proverb. 17, 6: Gloria filiorum, patres eorum; unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset. Sed ignominia Matris Dei fuisset, si aliquando peccasset. Altera ratio: B. Virgo singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem acceperat. Sed haec affinitas ad Christum non fuisset singularis, si B. Virgo peccasset aliquando: Quae enim conventio Christi ad Belial? quae autem societas Luci ad tenebras? (2 ad Corinth. 6, 14. 15.) Ratio tertia: Singulari modo Dei Filius, qui est Dei Sapientia, in ipsa B. Virgine habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. 1, 4: „In malevolam animam non introibit Sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis." Ergo in B. Virgine, in cuius anima et in cuius corpore Dei Sapientia singulari modo habitavit, adimpleri debuit, quod dicitur Cantic. 4, 7: „Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te."

Argumentum 5: Ex doctrina S. Patrum et Doctorum, inter quos: a) S. Ambrosius lib. 2 de Virginibus: „Sit vobis tamquam in imagine descripta virginitas vitaque

Mariae: de qua velut speculo refulget species castitatis et forma virtutis. Erat illa virgo non solum corpore, sed etiam mente: quae nullo doli ambitu sincerum adulteraret affectum, corde humilis, verbis gravis, animo prudens. Nihil torvum in oculis, nihil in verbis procax, nihil in actu inverecundum. Non gestus fractior, non incessus solutior, non vox petulantior: ut ipsa corporis species simulacrum fuerit mentis, figura probitatis. Talem hanc Evangelista monstravit, talem Angelus reperit, talem Spiritus Sanctus elegit." b) Venerabilis Beda exponens illa verba Lucae cap. 11: „Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae tu suxisti. Quinimo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud," ait: „Hoc in loco Beatae Dei Genitricis excellentia commendatur; quia in tanta speculationis custodia Domino famulabatur, quod ipsius humilitati et sanctitati nullus sanctorum comparabatur. Beatam igitur esse Matrem suam Salvator noster praedicavit: quae Verbum Dei audivit, et supra omnes huius vitae mortales custodivit." Ac si Christus aperte diceret: Plus est beata Mater mea ex hoc, quod mandata Dei audita plenissime custodivit, quam quod in ventre me portavit et uberibus lactavit. c) S. Bernardus in Serm. de duodecim praerogativis: „Mulier, inquit, amicta sole. Plane amicta lumine tamquam vestimento. Non percipit forte carnalis: nimirum spirituale est, stultitia illi videtur. Non sic videbatur Apostolo, qui dicebat: Induimini Dominum nostrum Iesum Christum (ad Rom. 13, 14). Quam familiaris ei facta es, Domina! quam proxima, imo quam intima fieri meruisti, quantam invenisti gratiam apud eum! In te manet et tu in eo, et vestis eum et vestiris ab eo. Vestis eum substantia carnis, et vestit ille te gloria suae maiestatis. Vestis solem nube, et sole ipsa vestiris . . . In capite eius corona stellarum duodecim. Dignum plane stellis coronari caput, quod et ipsis longe clarius micans ornet eas potius, quam ornetur ab eis. Quid ne coronent sidera, quam sol vestit? . . . Supra hominem est coronae huius rationem exponere, indicare compositionem . . . Etiam speciali quodam splendore in Maria coruscant mansuetudo pudoris, devotio humilitatis, magnanimitas credulitatis, martyrium cordis." Et in Epist. ad Canon. Lugdunenses: „Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato

custodiret immunem. Quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. Decuit nimirum Reginam Virginum singulari privilegio sanctitatis absque omni peccato ducere vitam, quae dum peccati mortisque peremtorem pareret, munus vitae et iustitiae prae omnibus obtineret."

Observationes.

1. „Immunitas a peccato B. Virginis a tribus causabatur, scilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem pervenerunt; et iterum ex conservatione Divinae Providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset."

2. „Sanctificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum" . . . Sed S. Ioanni Baptistae et Apostolis post Pentecostem datum est, ut peccatum actuale mortale numquam haberent. Unde non est dubitandum, multo excellentius hoc munus gratiae collatum fuisse, ut scilicet etiam nec veniale peccatum haberet. „Sed in B. Virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale et quantum ad mortale; et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit; ita ut quamvis esset pulcra corpore, a nullo unquam concupisci potuit." (Lib. 3 Sent. dist. 3 q. 1 a. 2 q. 1 ad 4.)

Conclusio 2. „Per secundam sanctificationem, quae in Conceptione Salvatoris fuit, B. Virgo confirmationem in bono adepta est."

Ratio prima: „Ubi est plenitudo lucis, habilitas ad tenebras non remanet. Sed in conceptione Christi B. Virgo tota lumine plena fuit, concipiens illum, qui est Splendor gloriae Patris (ad Hebr. 11). Unde dicitur Ezech. 43, 4 et 5: Ingressa est gloria Domini templum, et resplenduit. Ergo post illam sanctificationem confirmata fuit in bono."

Ratio secunda: Effectus sanctificationis in generali est duplex, scilicet emundare et confirmare. Sed duplex sanctificatio B. Virginis esse dignoscitur: prima, qua in utero sanctificata fuit et praeservata a peccato originali quantum ad maculam et reatum, et qua fomes peccati fuit vel totaliter sublatus vel saltem ligatus; secunda vero,

qua inclinatio fomitis omnino sublata fuit et quantum ad veniale et quantum ad mortale. Cum ergo gratiae sit firmitatem quamdam facere, et effectus sanctificationis sit emundare et confirmare, et quantum ad utrumque secunda sanctificatio perficiat primam; dicendum, quod in secunda sanctificatione B. Virgo adepta est confirmationem in bono.

Ratio tertia: Confirmatio in bono et immunitas a peccato et omnis emundatio a peccato est quaedam inchoatio confirmationis. Immunitas autem a peccato a tribus causatur, „scilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem viae pervenerunt; et iterum ex conservatione Divinae Providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset". „In prima sanctificatione consecuta est immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, sed per ligationem fomitis ad malum inclinantis, et per custodiam Divinae Providentiae, sine qua, etiam fomite omnino exstincto, peccare potuisset, sicut et Adam peccavit, nisi esset in ea gratia consummata."

Ratio quarta: „In secunda sanctificatione et emundatio et confirmatio in bono quodammodo consummata est secundum perfectionem viae; sed in Assumptione eius gloriosa consummata est secundum perfectionem patriae: quod sic patet. In prima enim sanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis, remanente essentia eius. In secunda vero fuit exstinctus ipse fomes per essentiam, remanentibus adhuc poenalitatibus ex peccato causatis: a quibus plene liberata fuit per gloriam Assumptionis. Similiter etiam est ex parte altera. In prima sanctificatione gratia collata fuit ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans; quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleret, ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum; sicut materia coeli ex eo, quod subsistit formae, quae omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem. Sed in tertia exaltatione eius per gratiam perfectam in gloriam trans-

euntem, fini coniuncta est: ex quo perfecta immobilitas causatur."

Ratio quinta: „Potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc, quod liberum arbitrium ultimo fini coniungitur, qui ipsum superimplet, ut nullus defectus in eo remaneat, et hoc fit per gloriam. Unde in nullo puro viatore sic peccandi potentia solvitur, ut cum ablatione potentiae peccandi tollatur potentia moriendi, nisi in Christo, in quo dispensative remansit ad opus redemptionis complendum. Alio modo aufertur per hoc, quod gratia tanta infunditur quae omnem defectum tollat; et sic in B. Virgine, quando concepit Dei Filium, ablata est peccandi potentia, quamvis in statu viae ipsa Virgo remaneret."

Ratio sexta: In B. Virgine fuit triplex perfectio gratiae: quarum una augebat perfectionem alterius: uno modo per liberationem a malo et alio modo per ordinem ad bonum. Per liberationem a malo, primo, in sua sanctificatione fuit praeservata a culpa originali; secundo, in conceptione Filii fuit totaliter a fomite mundata; tertio vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Per ordinem autem ad bonum, primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est eius gratia confirmans eam in bono, in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ratio septima: Est quidem status adeo summae atque perfectae sanctitatis etiam in praesenti vita, quod illi, qui huiusmodi perfectionem attingunt: 1. habent illas virtutes, quae vocantur purgati animi, et quae sunt propriae Sanctorum iam assequentium Divinam similitudinem: quas quidem virtutes, ait D. Thomas (1. 2 qu. 61 a. 5) dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum; 2. exercent opera virtutum, quae dicuntur heroica, divina, beatitudines, et quae attribuuntur donis Spiritus Sancti; 3. videntur etiam esse confirmati in caritate et gratia. Sed si qui Sancti, ut Apostoli et alii, quos Deus scit, ad hunc sanctitatis statum pervenerunt, multo amplius fatendum est, B. Virginem longe omnes illos in excellentia perfectionis et virtutis superexcedisse. Nam 1. Spiritus Sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit, unam quidem praeparatoriam ad Christi

conceptionem . . . mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens . . . Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus Sanctus, mediante conceptione Christi, quae fuit opus Spiritus Sancti. (3 P. qu. 28 a. 3 ad 3.) 2. B. Virgo habebat plus quam ceteri Sancti, secundum statum praesentis vitae, cor semper directum in Deum, et minus deficiebat ab unitate et continuitate illius operationis, qua homo in hac vita conjungitur Deo; sed quae in nobis non potest esse nec sempiterna nec continua et per consequens nec unica (1. 2. qu. 3 a. 2 ad 4). Unde et B. Virgo habuit et summum contemplationis gradum. (3 P. qu. 28 a. 4 ad 2 et a. 5 ad 3). 3. B. Virgo agebatur singulariter a Spiritu Sancto. Unde S. Ioannes a Cruce: „Dios con particularidad mueve las potencias de estas almas . . . Tales eran las de la gloriosa Madre de Dios, la cual, estando desde el principio levantado á este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura que la divirtiese de Dios, ni por ella se movió; porque siempre su mocion fué del Espíritu Santo.“ (Subida de Monte Carmelo, liv. 3 cap. 1.) 4. B. Virgo supra omnes Sanctos et angelos coniuncta est per caritatem cum Deo. Unde S. Ioannes a Cruce: „Es una transformacion total en el Amado . . . está el alma hecha Divina y Dios por participacion, cuanto se puede en esta vida. Y así pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia; porque se confirma la Fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma; de donde este es el más alto estado á que en esta vida se puede llegar.“ (Cant. Espirit. Canc. XXII.)

Conclusio 3. „Dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam in patria potest confirmari in bono.“

Ratio prima: „Non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praeexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur.“ Sed per gratiam Dei potest totaliter omnis defectus tolli ex apprehensiva virtute creaturae rationalis. Ergo. Maior patet ex eo, quod voluntas naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum: quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit, nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur.“ Malum enim est involuntarium; nemo operatur intendens malum, nemo vult malum nisi sub ratione boni. Minor probatur. Defectus

in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia in particulari potest errare, aestimando aliquid esse finem, quod non est finis; vel esse utile ad finem, quod non est utile. Unde in hoc vel illo fine appetendo aut hoc vel illo utile eligendo, incidit peccatum voluntatis. Ex aliquo autem extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores, quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat. Sed per gratiam in patria uterque istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum. Nam 1. divinam Essentiam videntes cognoscent, ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia, quae ei uniunt, vel quae ab eo disiungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et 2. hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Ergo.

Ratio altera: Hoc est ex defectu naturae creatae, quod in malum flecti potest. Sed hunc defectum aufert perficiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem eius, quam naturaliter sine luce habet. Minor ostenditur 1. ex natura gratiae. Gratia divina ex se semper firmat plus minusve liberum arbitrium in bono; et quamvis sit secundum esse suum in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto, tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit coniungendo idem cum Deo. 2. Ex natura gratiae consummata in patria. „Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cuiusdam boni particularis; huic autem Bono, perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, praecipue in beatis. Unde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, et

sic erunt per gratiam confirmati.“ (De Verit. qu. 24 a. 8.)

Ratio tertia: „Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere.“ (1. 2. qu. 5 a. 4.)

Ratio quarta: Quia „voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat, sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam“. „Quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum.“ (1. 2. qu. 4 a. 4.)

Conclusio 4. Liberum arbitrium etiam in statu viae potest in bono confirmari, attamen non sic, ut in patria. (Lege 3 Sent. dist. 3 qu. 1 a. 2 q. 3.)

Ratio prima: „Affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo, quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.“ (Quaest. disp. de Verit. q. 24 a. 9 ad 1.)

Ratio altera: Eo modo aliquis in statu viae dicitur confirmatus in bono, sicut et perfectus. Sed in via datur status perfectionis altissimae, in quo caritas incipit totaliter ligare viros perfectissimos cum Deo, et ipse Deus incipit esse libero arbitrio eorum tota causa agendi. Ita Apostoli per adventum Spiritus Sancti confirmati fuerunt in bono. Ita B. Virgo in statu viae confirmata quoque fuit in bono adhuc excellentiori modo.

Ratio tertia: Esse confirmatum in bono in statu viae et „non posse peccare“: 1. in quantum non de facili potest aliquis a bono deflecti; 2. in quantum, etsi absolute loquendo non in se sufficiens habeant suae firmitatis principium, attamen Divina Providentia ita eos custodit, ut omnino peccare non possint. Sed per gratiam viae ita voluntas potest in Deum inclinari et ratio in contemplatione divinae veritatis perfici; et quod adhuc deficit ad simplicem confirmationem in bono, per auxilium Dei speciale compleri, ut de facto peccare vir iustus non possit. Ergo. Unde Divus Thomas (1. 2. qu. 106 a. 2 ad 2): „Gratia Novi Testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriae.“

Quoad secundam partem. Ratio prima: Aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter: ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium, quod omnino peccare non possit. Alio modo secundum quid: ita scilicet, quod in se non habeat adhuc sufficiens suae firmitatis principium, sed indigeat compleri per auxilium Dei speciale. Sed beati sunt confirmati in bono primo modo, simpliciter, utpote in se iam possidentes virtutem sufficientem, ut omnino peccare non possint. Qui autem in statu viae in bono confirmantur, dicuntur confirmati in bono: 1. per hoc, quod eis datur aliquod munus gratiae, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti; 2. per hoc, quod Divina Providentia custodiente ita etiam retrahuntur a malo, quod omnino peccare non possint. Sed dicitur de immortalitate Adae, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis huiusmodi: a quibus tamen Divina Providentia conservabatur; et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono et non primo.

Ratio altera: Tunc confirmari in bono aliquis simpliciter dicitur, cum aliquis omnino impeccabilis redditur. Sed nemo omnino impeccabilis reddi potest per gratiam in statu viae, sed solum in patria. Ergo. Minor ostenditur: Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Atqui in statu viae non aufertur omnis peccati origo. Etenim origo vel ex rationis errore, quae in particulari decipitur circa finem boni et circa utilia, quae in universali naturaliter appetit; vel ex hoc, quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Sed per gratiam in statu viae potest incedi alicui viatori, ut ratio nullatenus erret circa finem boni et circa utilia in particulari per dona sapientiae et consilii; tamen non posse intercipi iudicium, excedit statum viae propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae ita, quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo quia in statu viae non contingit, inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Iesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit,

per hoc quod ex virtutibus infusis: 1. inferiores vires refraenantur; et 2. voluntas in Deum fortius inclinatur; 3. et ratio perficitur in contemplatione Veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum, quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam Divinae Providentiae in illis, qui confirmati dicuntur: ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum. (De Veritate qu. 24 a. 9.)

III. Observationes.

1. Nulla creatura nec est nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat, quod peccare non possit. Inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono; creaturae vero hoc inesse impossibile est. Solus Deus est actus purus, et per hoc ei naturaliter et immutabiliter inest ratio universalis et perfecti boni. Creatura quaelibet cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. In quo fundatur ratio mali. Nihil est enim aliud peccatum . . . quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi. (De Verit. qu. 24 a. 7. Et lib. 3 cont. gent. c. 109.)

2. Peccatum non potest esse in motu voluntatis, nisi praeexistat defectus in apprehensiva virtute. Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem. (De Verit. qu. 24 a. 8 et lib. 3 cont. gent. c. 110.)

3. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati mortalis. (Ibidem.)

4. Potuit in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc, quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Peccatum in substantiis separatis uno modo, in homine dupliciter. (Lib. 3 cont. gent. c. 109 et 110.)

5. Defectus in apprehensiva virtute in primo peccato tam angeli quam primi parentis contigit „non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat“. Id est: „eligendo aliquid, quod secundum se est

bonum, sed non cum ordine debitae mensurae seu regulae." (1 P. qu. 63 a. 1 ad 4. lib. 3 cont. gent. c. 110; 2. 2 qu. 163 a. 1 et 2.) „Nihil est in creaturis, quod attinet ad instituenda divinitus merita naturarum, rationali mente praestantius. Unde fit consequens, ut mens bona magis sibi placeat magisque se ipsa delectet, quam quaelibet alia creatura. Quam vero periculose, imo perniciose sibi placeat, cum per hoc tumescit typho et morbo inflationis extollitur, quamdiu non videt, sicut videbit in fine Summum illud et immutabile Bonum, in cuius comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu eius impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed aeterno quoque amore praeponat: multum est disputando velle monstrare." (Lib. 4 ad Iulian. Pelagianum. c. 3.)

6. In homine in natura lapsa defectus in apprehensiva virtute etiam potest contingere ex ipsa ratione et ex aliquo extrinseco. Ex ipsa ratione dupliciter: 1. quia potest errare, non habendo rectam existimationem circa bonum hoc vel illud particulare; ut si quis existimaret, furtum non esse peccatum et huiusmodi, 2. quia potest errare in particulari eligibili ex hac ignorantia universali. Ex aliquo extrinseco dupliciter: 1. Ex impetu passionis, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari, quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem; 2. ex inclinatione habitus vitiosi; qualis enim intus unusquisque est, talis finis ei videtur. (De Verit. qu. 24 a. 8, 9 et 10.)

7. Confirmatio in bono simpliciter fit per visionem Divinae Essentiae. Modus, quo beatitudo constituitur immutabilis, est elevando subiectum supra mutabilitatem. Ex hoc enim, quod mens humana elevatur in aeternitatis ordinem, oportet quod praeelevetur in ordinem immutabilium; quoniam aeternitas immutabilitatem sequitur. Beatitudo perfecta, de qua loquimur, est secundum se incorruptibilis et per se sibi vindicat perennitatem. Causa formalis immutabilitatis, quia est perfectio consummata. Causa vero effectiva, divina virtus. Causa autem materialis, elevatio hominis in participationem aeternitatis. Causa denique finalis, bonitas per essentiam: cuius adeptio est beatitudo formalis, quae mensuratur aeternitate participata et non aevo. Inamissibilitas est causa perpetuitatis. (Caietanus 1. 2 du. 6 a. 4.)

8. Confirmatio in bono in statu viae fit per gratiam

et virtutes infusas, et completur per gratiam Dei actualem ex se et per se efficacem. In B. Virgine fuit gratia sanctificans ita perfecta, ut etiam tolleretur fomes peccati. (De Verit. qu. 24 a. 9. 3. P. qu. 27 a. 3.)

9. Confirmatio in patria habet necessitatem infallibilitatis tam ex parte Dei ut moventis, quam ex parte liberi arbitrii ut moti. Confirmatio autem in via solum ex parte Dei ut moventis. Contingentia enim ad oppositum remanet adhuc in libero arbitrio. (1. 2 qu. 112 a. 3. Concil. Trident. sess. 6 can. 4.) Unde D. Thomas (de Verit. qu. 24 a. 9 ad 4): „Non est aliquis in statu viae omnino confirmatus, sicut non omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus sicut et perfectus." „Posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit, opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio." (Eccli. c. 31 v. 10 ad 5. 3 P. qu. 27 a. 3 ad 2.) „Necessitas, quae est ex suppositione voluntatis immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii, sed auget tanto magis, quanto ponitur firmius inhaerens volito, ut moveri non possit." (3 Sent. dist. 20 qu. 1 a. 1 ad 2.) Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui visio non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei." (1 P. qu. 100 a. 2.)

IM DIENSTE DES „UNBEWUSSTEN".

Ein Wort zu Arthur Drews' Religionsphilosophie.

Von P. LAURENTIUS ZELLER, O. S. B.

Es ist nachgerade ein Hohn auf den Ernst und die Würde der Wissenschaft, wenn die Jünger der „modernen" Philosophie in den überschwenglichsten Ausdrücken die Freiheit des Geistes rühmen, die sich die „Menschheit" im Kampfe mit dem „alten Glauben" errungen, und doch nicht aufhören, der Reihe nach mit dem unerhörten An-

spruche aufzutreten, im Alleinbesitze der Wahrheit, am letzten und höchsten Punkte der „Entwicklung des Geistes" angelangt zu sein. Man kann es dem gewöhnlichen Manne wirklich nicht mehr verargen, wenn er bei diesem Stande der Dinge das Vertrauen auf die Wissenschaft verliert, und die Philosophie, die berufen ist, dem menschlichen Wissen die Krone aufzusetzen, für eine geistreiche Spielerei hält, mit der Sonderlinge ihre Zeit vertreiben. Aber nicht bloß in den Augen der Laien hat die Philosophie durch den bis ins lächerliche übertriebenen Individualismus ihrer „modernen" Vertreter ihre Stellung eingebüßt, sondern sich selbst auch tatsächlich in einen Abgrund verloren, der ihre treuesten Freunde mit Besorgnis erfüllt. Allenthalben hört man über den Tiefstand der Philosophie klagen (vgl. Drews, Religionsphilosophie S. 12 f., 353 ff.), und die Zerfahrenheit der Gedanken hat einen Grad erreicht, wie ihn die Geschichte nicht wieder aufzuweisen hat.

Wenn Kant, Fichte, Schelling, Hegel und ihre Begleiter und Nachfolger den Mut und das Recht haben, als kindische Torheit zu brandmarken, was bisher als unantastbare Wahrheit galt; wenn sie die Kraft des Geistes „besitzen", mit der Vergangenheit rücksichtslos zu brechen, um eine eigene, neue Weltanschauung aufzustellen, wer will es anderen wehren, ein gleiches zu tun? Wohl finden sich noch Kinder, die unmündig genug sind, das Lied von der „Freiheit des Geistes" mitzusingen, und doch so wenig verstehen, was sie singen, daß sie folgsam nachbeten, was ihnen vorgesagt wird. Jeden Tag indes findet der Inhalt des neuen Liedes mehr Verständnis, und wächst die Zahl der „Philosophen", die mit einem eigenen Systeme vor die Öffentlichkeit treten. Gewiß ist die Erkenntnis der Wahrheit ein Gut, nach welchem alle Menschen von Natur verlangen[1] und welches daher allen zugänglich ist, aber sie ist ein so hohes Gut, daß es nicht in der Macht des einzelnen steht, dasselbe ohne Hilfe anderer in würdiger Weise zu erreichen. So sehr es also der Natur der Wissenschaft widerspricht, ein blödes Nachsprechen fremder Gedanken zu sein, ebensosehr widerspricht es der mensch-

[1] Aristoteles, Metaph. I, 1: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* Ed. Bek. 980. a. 21. Aus diesem Grundsatze zieht der unvergleichliche Stagirite Folgerungen, welche seinen universellen, historischen Standpunkt zeichnen. ib. II, 1.

lichen Beschränktheit des einzelnen, unabhängig von der Mitarbeit der anderen, die ganze Wahrheit allein finden zu wollen; nur wenn alle Kräfte einträchtig zusammenwirken, läßt sich das hohe Ziel erreichen. Der übertriebene Individualismus der „modernen" Philosophie, den man Freiheit des Geistes zu taufen liebt, hat das Unheil geboren, das alle beklagen, die Liebe und Verständnis für die Königin der menschlichen Wissenschaften hegen. Hier gibt es nur eine Rettung, die rücksichtslos abgebrochene Verbindung mit der Vergangenheit wieder anzuknüpfen.

Obwohl ein Blick auf die Geschichte unwillkürlich diese Wahrheit aufdrängt, fahren andere fort, den Bruch ans Ende zu führen. Sie glauben, die höchsten Güter des Lebens zu retten, und machen das Unheil, dem sie abhelfen wollen, voll. Es läßt sich nicht leugnen, daß sie konsequent sind; aber furchtbar ist die Konsequenz eines verfehlten Prinzipes. Als ein Bannerträger dieser radikalen Richtung ist Eduard von Hartmann anzusehen, der mit seiner „Philosophie des Unbewußten" den Kampf gegen die heiligsten Grundlagen der bisherigen Welt- und Lebensanschauung aufgenommen hat. Er hat in Arthur Drews seinen treuesten Apologeten gefunden. Die beiden neuesten Werke des Karlsruher Philosophieprofessors: „Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form"[1] und „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes"[2] stehen im Dienste des „Unbewußten". Sie sind ein Appell an den patriotischen und religiösen Sinn des deutschen Volkes, um für das Evangelium des „konkreten Monismus" Interesse zu wecken.

I.

1. Die Herausgabe der Religionsphilosophie Hegels verfolgt zunächst nicht wissenschaftliche Zwecke, sondern will „die Vorlesungen über die Philosophie der Religion" des lange verkannten Philosophen einem weiteren Leserkreise zugänglich machen und „dadurch einem der größten Geister der germanischen Rasse wieder zu seinem Rechte verhelfen" (Vorwort). Denn „das Wiedererwachen des Idealismus in unserer Zeit, der mächtig sich regende Sinn für die Religion und nicht zum wenigsten die Ratlosigkeit der Theologie gegenüber den großen Fragen einer dem

[1] Jena und Leipzig, Diederichs 1905, gr. 8. LXXXVIII, 474 S.
[2] Ebd. 1906, gr. 8. XIV, 517 S.

modernen Bewußtsein entsprechenden religiösen Weltanschauung haben den Blick neuerdings wieder auf Hegel, den letzten und großartigsten Vertreter des reinen spekulativen Idealismus und Begründer der Religionsphilosophie, gelenkt . . . Trotzdem dürfte die Anzahl derjenigen, die philosophisch genug geschult sind, um Hegel im Original lesen und verstehen zu können, wohl nur eine äußerst geringe sein; und der großen Anzahl der Gebildeten mit tieferen philosophischen Interessen dürften die Werke dieses Denkers in ihrer vorliegenden Form wohl für immer unzugänglich bleiben. Das ist aber um so bedauerlicher, als gerade sie auch diejenigen zu sein pflegen, die wirklich ein dringendes metaphysisches und religiöses Bedürfnis haben, und für welche auch die Hegelsche Gedankenwelt zu einem inneren Erlebnis von regenerativer Bedeutung, nicht bloß zu einem Gegenstande der wissenschaftlichen Diskussion und gelehrter Doktorarbeiten werden könnte“ (Vorwort). Ihnen bietet Drews eine gekürzte Ausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie mit einer historischen Einführung und erläuternden Anmerkungen.

Da der Herausgeber unmittelbar nicht wissenschaftliche Zwecke im Auge hat, sondern rein philosophischen Interessen dienen will, hat er es selbstverständlich unterlassen, die Auslassungen und Änderungen des Textes anzugeben. Er hat aber sein Werk der Kürzung mit großer Gewissenhaftigkeit vorgenommen. Unter vollständiger Wahrung alles Wesentlichen und Bedeutungsvollen sind nur Wiederholungen, umständliche Übergänge weggefallen, und in der sprachlichen Darstellung nur kleine Änderungen getroffen worden, welche der Dunkelheit und Schwerfälligkeit der Hegelschen Ausdrucksweise mildern und sein Werk genießbarer machen sollten. Der Leser hat also wirklich Hegels eigenes Werk in kürzerer, leichter verständlichen Fassung vor sich, und kann an der Hand desselben einen Einblick in die gesamte Hegelsche Philosophie gewinnen, weil naturgemäß seine Religionsphilosophie im organischen Zusammenhange mit seinem Systeme steht und daher das Ganze widerspiegelt. Die historische Einleitung und die erläuternden Anmerkungen des Herausgebers leisten hiebei gute Dienste. Mit meisterhafter Geschicklichkeit weiß er die wesentlichen Gedanken hervorzukehren und sie in ihren historischen Rahmen zu bringen.

2. Doch die Absicht, die den Herausgeber dieses Werkes leitete, geht über Hegel hinaus. Seine Einleitung und seine kritischen Zusätze zeigen deutlich, daß ihm die Hegelsche Religionsphilosophie nur den Sockel liefern muß, auf welchen der „konkrete Monismus" Hartmanns als Standbild kommen soll. Nicht nur durch den „spekulativen" Flug der Gedanken ist Hegel geeignet, auf die „Philosophie des Unbewußten" vorzubereiten, auch sein „abstrakter Monismus", und die Auflösung des Christentums in eine pantheistische Vernunftreligion, die im Selbstbewußtsein Gottes gipfelt, sind Vorstufen zur „Religion der Zukunft", wie sie Hartmann träumte. Die „Einsicht, daß die Vernunft, als das über die Einzelheit und Besonderheit übergreifende, den Gegensatz und die Verschiedenheit der Individuen Ausgleichende und zwischen ihnen vermittelnde Allgemeine, „das Göttliche im Menschen" darstellt, ist in der Tat der Koinzidenzpunkt der Religion und Wissenschaft, ohne welches weder die eine noch die andere möglich wäre. Es ist das große Verdienst des Panlogismus, diese Tatsache zum Prinzip erhoben und auf Grund derselben die Einheit jener beiden Gegensätze angestrebt zu haben. Aus der Einsicht, daß Gott in Gestalt der allgemeinen Vernunft dem Menschen immanent sein muß, wenn anders überhaupt eine Erkenntnis Gottes möglich sein soll, hat der Panlogismus mit Recht die metaphysische Konsequenz eines idealistischen Monismus gezogen. Sein Unrecht ist nur, um der apodiktischen Gewißheit der Erkenntnis willen jene Einsicht dahin übertrieben zu haben, daß unser Bewußtsein der Immanenz der Vernunft die uns immanente göttliche Vernunft selbst wäre, oder daß wir nur auf alle Partikularität unseres Denkens Verzicht zu leisten brauchten, um unmittelbar das „allgemeine Bewußtsein" oder der göttliche Geist als solcher zu sein. Denn damit ist dieser Geist für ein bloßes reines Denken erklärt, das Sein ins Bewußt-Sein aufgehoben und die gesamte Wirklichkeit zu einem Prozeß rein gedanklicher Bestimmungen verflüchtigt, die zum menschlichen Bewußtsein hinstreben. (S. 397 f.)

3. Es mußte Eduard von Hartmann kommen, um diesen Fehler gut zu machen. Denn das menschliche, empfindungsmäßig bestimmte Bewußtsein kann nie unmittelbar das allgemeine göttliche Bewußtsein sein; nur wenn der göttliche Geist als solcher unbewußt ist, läßt

sich die individuelle menschliche Beschränktheit mit der absoluten Einheit des göttlichen Geistes verbinden, weil Sein und Bewußtsein nur mittelbar eins sein können. Im Grunde hat Hegel selbst seine Übertreibung eingesehen, sein Ausdruck „absolutes Bewußtsein" ist nur „eine verunglückte Bezeichnung für dasjenige, was „unbewußtes absolutes Wissen" heißen sollte" (S. 417). Denn „wenn der Prozeß des Geistes darin besteht, daß der Geist zu sich kommt, sich seiner selbst bewußt wird, wenn der Geist rein als solcher „verhältnislos" ist, und die Natur aus sich heraussetzt, um in Beziehung auf ihr Sein, das von seinem eigenen verschieden ist, ein Bewußtsein von sich selbst hervorzubringen, so ist damit der objektive Denkprozeß von Hegel als ein unbewußter und vorbewußter ausgesprochen. Bewußtsein ist der Geist nur als endlicher Geist: und die ganze Entwicklung des Geistes strebt nur dahin, durch Vermittlung der Natur sich zu verendlichen, um dadurch im Menschen zum Bewußtsein seines eigenen unbewußten Wesens zu kommen" (S. 416). Damit ist eine recht respektable Unterlage für den „konkreten Monismus" gewonnen; es bedarf nur eines Mannes, der die Kraft hat, die „lediglich zeitlich, historisch bedingten Bestandteile" der Hegelschen Religionsphilosophie auszuscheiden, und wir gewinnen eine „aus unserem Geiste heraus geborene Religion, eine „Volksreligion", die als solche zugleich eine „Vernunftreligion" ist, d. h. nicht, wie das Christentum, sich in einem grundsätzlichen unaufhebbaren Gegensatze zu unserer sonstigen Weltanschauung und Kultur befindet, eine Religion, die auch dem Staate nicht indifferent oder gar feindlich gegenübersteht, sondern die Erfüllung unserer politischen und nationalen Pflichten, die Liebe zum Vaterland und das Opfer der eigenen Persönlichkeit zugunsten der kulturellen Werte als religiöses Tun begründet" (S. LXXXVII f.). Der Mann des Tages ist Eduard von Hartmann. Er hat nicht nur „den prinzipiellen Panlogismus Hegels' „mit seiner Konsequenz der dialektischen Methode und Verflüchtigung der religiösen Wirklichkeit in eine bloße Gedankenwelt überwunden, sondern vor allem auch den Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie, „daß im Christentum die absolute Religion verwirklicht und damit in diesem der Maßstab enthalten sei, um den Wert und die Rangordnung der übrigen Religionen und religiösen Funktionen

abzuschätzen“ (S. LXXXVI f.). Er hat eine Philosophie geschaffen, die allein imstande ist, das religiöse Leben des deutschen Volkes zu retten, weil sie auf deutschem Boden gewachsen und dem deutschen Geiste verwandt ist.

II.

1. In klarer, anziehender Sprache bietet Drews in seinem zweiten Werke: „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ eine Darstellung der „Zukunftsreligion“ der „Germanen“: Er will damit, sowenig wie sein Meister oder Hegel, als Religionsstifter auftreten; es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, unmittelbar praktische Zwecke zu verfolgen, sie will als Wissenschaft, durch theoretische Untersuchung des religiösen Problems, das religiöse Leben der Mitwelt beeinflussen, um „als keusche Vestalin die heilige Flamme der Religion auch in solchen Zeiten zu pflegen, wo der Sturm des Unglaubens durch die Lande tobt und die leere Spreu veralteter Glaubensmeinungen vor sich herfegt“. „Sie bietet damit nicht bloß denjenigen einen einstweiligen Ersatz für den verlorenen Glauben, welche ohne einen solchen ihr Leben als schal und wertlos empfinden würden, sondern bereitet auch zugleich einer neueren höheren Stufe des religiösen Bewußtseins den Weg und erleichtert ihr die Schmerzen der Geburt, ohne welche nun einmal auch auf geistigem Gebiete kein neues Leben in die Erscheinung tritt“ (S. 13 f.). Der christliche Theismus ist es, an dem das deutsche Vaterland krankt, und die krampfhaften Anstrengungen der liberalen protestantischen Theologie, die Überbleibsel des alten Besitzstandes zu retten, vermögen nur das Siechtum hinzuhalten. Mit gewaltigen, wuchtigen Schritten tritt unser Religionsphilosoph die letzten Trümmer des Christentums, welche der fortschrittliche Flügel noch zu erhalten sucht, in den Staub und hofft, den Kranken durch einen operativen Eingriff zu neuem Leben zu führen.

2. Wir verzichten hier darauf, auf die Angriffe gegen den christlichen Theismus, auf das vernichtende Urteil über die liberale Theologie des Protestantismus des näheren einzugehen, und begnügen uns, kurz den Standpunkt des Verfassers zu kennzeichnen. Für den Katholizismus fehlt dem Verfasser jedes Verständnis; und das ist begreiflich. Wäre das Christentum ein philosophisches System, mit dem man in kurzer Zeit fertig ist, dann hätte es längst

einen Platz auf dem Friedhof sovieler menschlicher Irrtümer, die über die Erde dahinzogen und höchstens noch in der Geschichte eine klägliche Rolle spielen. Eine Religion, die wirklich ist, was sie sein soll, muß imstande sein, den ganzen Menschen zu erheben, sie muß ihm Tag für Tag neues Leben spenden. Es ist nur die katholische Religion, welche dem Menschen Ziele steckt und Aufgaben eröffnet, die einen ganzen Mann, ein ganzes Leben fordern; sie allein hat auch Religiosen im vollen Sinne des Wortes hervorgebracht. Drews hat allerdings unbeschadet seines „Altruismus“ die Stirne, die Wahrheiten, die einem gläubigen Christen das höchste Leben vermitteln, einen „Spott auf die Vernunft“ zu nennen, und der Glaube an sie ist ihm „seiner Natur nach gar kein wahrer lebendiger innerlicher Glaube, überhaupt gar keine religiöse Funktion, sondern ein bloßes äußerliches Aufnehmen und blödes Nachsprechen dem Geiste fremder Dinge“ (S. 192); woher weiß er das? Glaubt denn der Herr Professor trotz seines „Altruismus“, daß wir unserem Herrgott dienen, um Bauch und Beutel zu füllen? Oder sind wir Tölpel, die nicht wissen, was sie tun? Er hat allerdings die Freiheit, zu behaupten, daß der Wunder- und Offenbarungsglaube genau dieselbe Bedeutung innerhalb der Religion habe, „wie der Weihnachtsmann und Storch in der Kinderstube, d. h. sie dienen wesentlich dem Zwecke, den Sinn des frommen Menschen möglichst lange im Stande der Unschuld, nämlich auf einer tieferen Stufe des Bewußtseins zu erhalten“ (S. 195). Wenn wir arme Kinder „Egoisten“ wären, könnten wir ruhig sagen: Retorqueo argumentum. Ist aber die Wahrheit das höchste Gut des Menschen, so ist der „wissenschaftliche“ Egoismus, wie ihn Drews vertritt, die allerkrasseste Verleugnung des „Altruismus“, die sich denken läßt.

3. Die Kritik der liberalen protestantischen Theologie ist, vom historischen Standpunkte betrachtet, eine konsequente Durchführung des gegebenen Prinzipes und als solche vollauf berechtigt; aber unheilvoll ist die konsequente Durchführung eines falschen Prinzipes: über den großen Zerfall, den Drews fortsetzen und vollenden will, hilft auch die Phrase der Entwicklung nicht hinweg; hier brennt die Frage, ob die Erscheinung, die man „Entwicklung“ nennt, ein Aufblühen oder eine Zersetzung des Lebens darstellt. Es sind die letzten heiligen Reste

vom Erbe der Väter, welche die liberale Theologie zu erhalten sucht; auch der „fortgeschrittene“ Teil des deutschen Volkes ist zu ehrlich und zu treu, um mit roher Hand gar diese letzten Trümmer seines alten Glaubens zu zerschlagen; solange deutsches Blut in seinen Adern fließt, wird auch unser Herrgott nicht entthront in seinem Herzen. Metaphysisch gewertet leidet Drews' Kritik an allen unheilbaren Schwächen des „Unbewußten“. Es ist hier nicht der Ort, unseren Standpunkt zu rechtfertigen; wir wollen vielmehr sehen, was die neue Religion uns bietet.

III.

1. Das „religiöse Bewußtsein“ entspringt nach Drews aus dem Gefühle der Abhängigkeit von der Natur und ist „das Bewußtsein eines Verhältnisses des Menschen zu einem der Natur übergeordneten und sie beherrschenden Wesen, Gott, um durch die Vermittlung des letzteren die Freiheit von der Natur, d. h. vom Übel und der Schuld, zu gewinnen“ (S. 62). — Die ursprünglich gegebene Tatsache, welche allem religiösen Bewußtsein zu Grund liegt, ist der Wille zur Erlösung. „Der Mensch will erlöst werden; das ist die psychologische Unterlage, auf welcher das gesamte religiöse Leben sich aufbaut. Warum der Mensch dies will und wovon er erlöst werden will, mit der Entwicklung dieser Momente hat jede religionsphilosophische Unternehmung notwendig zu beginnen. Der Umstand jedoch, daß er erlöst werden will, bildet die unumgängliche Bedingung für die Entfaltung der religiösen Funktionen sowohl, wie für die wissenschaftliche Erkenntnis derselben, und diese bezieht sich lediglich auf den vom Erlösungswillen gesetzten Inhalt des religiösen Verhältnisses“ (a. O.).

2. Wir könnten uns mit diesem Ansatze des religiösen Problemes ganz gut einverstanden erklären, wenn Drews nicht von vornherein seinen einseitig übertriebenen Pessimismus in die Fassung der „ursprünglich gegebenen Tatsache“ aufgenommen hätte. Es ist einfach eine unerwiesene Behauptung, eine willkürliche Voraussetzung, wenn Drews ohne weiteres in der Abhängigkeit des Menschen von der Natur ein Übel sieht; diese Abhängigkeit schließt gewiß eine Unvollkommenheit des Seins ein, aber nicht jede Beschränktheit des Seins ist ein Übel im vollen Sinne des Wortes. Hätte Drews bei den Scholastikern, für die

er nur Verachtung kennt, sich um den Begriff des Übels umgesehen, so hätte er die ebenso tiefe als feine Unterscheidung des malum metaphysicum, physicum, morale gefunden. Es ist allerdings recht bequem, derartige Begriffe und Unterscheidungen, von denen man keine Ahnung hat, als „lächerliche Spitzfindigkeiten" hinzustellen, um seine Unwissenheit zn decken; aber selbst der gemeine Menschenverstand huldigt dem alten scholastischen Axiom: Qui bene distinguit, bene docet, wenn er einen derben Volksredner mit dem Bemerken abweist: Der Mann weiß nicht zu unterscheiden. Warum pocht denn Drews gar so sehr auf Logik und Metaphysik, wenn schließlich doch „Intuition" die Quelle der Weisheit ist; oder gibt es auch eine Logik der Intuition? Wenn jeder sein eigenes philosophisches Organ hat, ist allerdings eine Verständigung unmöglich.

So sehr die Natur in mancher Hinsicht den Menschen einschränkt, so trägt sie auch in reichstem Maße zu seiner Vollendung bei; sie ist nicht nur eine Schranke, welche die Freiheit des Geistes hemmt, sie ist auch die erste Quelle, aus welcher der menschliche Geist sein Leben schöpft. Gerade die Tatsache der behaglichen Diesseits-Philosophie, die an sich die einseitige Übertreibung der optimistischen „Naturauffassung" darstellt, spricht laut gegen den einseitigen Pessimismus der Philosophie des „Unbewußten". Es ist der Vorzug der aristotelisch-thomistischen Philosophie, gerade die Verbindung des Menschen mit der Natur seiner leiblichen Seite nach in ihrem Verhältnis zum Geiste aufs tiefste durchdrungen zu haben; sie sieht hier nicht a priori einen Widerspruch, sondern sucht die im Menschen tatsächlich gegebene Einheit von „Natur" und Geist in ihrer wunderbaren Harmonie zu begreifen. Hätte Drews die in der menschlichen Natur als Einheit von Stoff und Geist gelegene Beschränkung in ihrem wahren Wesen als malum metaphysicum erkannt, so hätte er das in dieser Natur liegende Streben, die angeborne Beschränktheit zu überwinden, die Vollendung der gegebenen Lebensanlagen zu suchen, wohl nicht einfachhin als Erlösungswillen hingestellt. Nur weil ihm eine positive Lösung des „Pessimismus" von vornherein unmöglich erscheint, und weil er ohne weiteres den Glückseligkeitstrieb in notwendiger Verbindung mit einer egoistischen Moral sieht, nur aus diesen unerwiesenen

Voraussetzungen kam er zur Annahme der „ursprünglich gegebenen Tatsache“ eines „Erlösungswillens“.

3. Daß auf dem Boden dieses Hartmannschen Pessimismus auch das „Freiheitsgefühl“, das im geistigen Wesen des Menschen wurzelt, einseitig überspannt werden muß, ist klar; der Erlösungswille geht hier notwendig auf andere Ziele als die positive Vollendung des eigenen Wesens, die von den Pessimisten eins gesetzt wird mit unmoralischem Egoismus. In gewissem Sinne ist die aristotelisch-thomistische Ethik freilich sowohl egoistisch als altruistisch, in ihrer letzten Wurzel aber keines von beiden, sondern theistisch. Das menschliche „Ich“ und „Nicht-Ich“ sind gleichberechtigt und finden in Gott Quelle und Ziel all ihres Seins und Lebens. Nach Drews gibt sich der Mensch nicht einfach in dumpfer Resignation mit seiner Naturbedingtheit zufrieden, sondern sucht durch freie Selbstbetätigung sich über dieselbe zu „Gott“ zu erheben, welcher der gemeinsame Träger der „Natur“ und des „Geistes“ ist. „Die Religion ist sonach, psychologisch angesehen, das praktische Verhältnis des Menschen zu Gott, um durch die Vermittelung des letzteren die Freiheit von den Naturschranken zu gewinnen“ (S. 24). Diese Erhebung muß den ganzen Menschen, sein Erkennen, sein Fühlen, sein Wollen erfassen. Das Gefühl bildet den Ausgangs- und Zielpunkt des religiösen Verhältnisses. Das relative Abhängigkeitsgefühl von der Natur wird zum absoluten, führt zum religiösen Erheben, indem es durch das Erkennen auf ein höheres der Natur übergeordnetes Sein, von welchem diese abhängig ist, bezogen wird. Diese Überwindung der relativen Abhängigkeit von der Welt durch die absolute Abhängigkeit von Gott „ist als solche auch zugleich ein Akt des Willens. Sie entspringt dem freien, nur mit seiner geistigen Natur in Übereinstimmung befindlichen Entschlusse des Menschen, sich über die Schranken der Natur zu überheben, und ist nichts anderes als die Äußerung seines wesenhaften Freiheitstriebes. Sie ist ein Wollen nicht der Abhängigkeit, sondern der Freiheit, nicht des Bestimmtwerdens durch die Welt, sondern durch Gott, der auch die Welt bestimmt, und folglich ein Wollen der göttlichen Bestimmungen, in denen sich die Herrschaft und die Überlegenheit Gottes über die Welt bekundet, um dadurch an diesen teilzunehmen“ (S. 26 f.). Seine äußere Gebundenheit an Raum und Zeit kann der

Mensch freilich nicht aufheben, wohl aber seine innerliche Abhängigkeit von der Welt, die sinnlich-egoistischen Triebe seines „natürlichen" Wesens. Dadurch erlangt er die Freiheit des Geistes und wird zum geistlichen oder religiösen Menschen. So erweist sich die Religion auch als die notwendige Grundlage der Sittlichkeit. Gerade aus dem religiösen Verhältnis schöpft der Mensch den Gedanken der sittlichen Ordnung, und in der Religion findet er die Kraft, den eudämonistischen Eigenwillen zu überwinden, um objektive überichliche Zwecke zu verwirklichen, d. i. sittlich zu handeln.

4. „Indem der Mensch nichts anderes will, wie Gott, Gott aber die Weltabhängigkeit des Menschen will, will auch der Mensch zugleich die Hemmungen über sich ergehen lassen, die aus seiner natürlichen Bedingtheit entspringen" (S. 53). Auf diese Weise wird das Übel zwar nicht realiter aufgehoben, aber idealiter überwunden. Die Weltabhängigkeit hört nicht auf, aber der Mensch hört auf, seine „Natürlichkeit" zu behaupten, und macht sich zum Herrn der Natur, indem er aufhört, die Beschränkungen seines glückshungrigen Eigenwillens als solche seines objektiven Wesens anzusehen" (S. 53 f.). Diese ideale Erlösung fordert natürlich die sittliche Herrschaft des Willens über die „natürlichen" Triebe. Verläßt der Mensch diese ihm als Geistwesen obliegende Verpflichtung, so stellt sich vom sittlichen Standpunkte die Schuld ein als Folge des selbstischen Begehrens. Die Schuld ist mithin „nichts anderes als die Art und Weise, wie die Abhängigkeit von der Welt sich im religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen spiegelt" (S. 56); sie ist daher psychologisch angesehen später als das Übel, weil sie das religiös-sittliche Bewußtsein voraussetzt. Die Einbuße der idealen Erlösung durch die Schuld bringt den Menschen zur Einsicht, daß er die Weltabhängigkeit noch nicht wirklich überwunden hat, daß es für ihn kein Entrinnen vom Übel gibt, solange er rein auf sich selbst gestellt ist; sein unmittelbares Wesen ist ja der an den materiellen Organismus gebundene subjektive Geist, der Geist in seiner „natürlichen" Vereinzelung als punktuelles Ich. Die Erlösung von der Schuld kann nur zustande kommen, wenn der Mensch „in seinem inneren Kerne selbst ein anderer geworden ist" (S. 59); sonst kann er nur die Verwirklichung rein subjektiver, ichlicher Zecke als Ausdruck seines Wesens ansehen.

Erst wenn die Umwandlung des eudämonistischen Eigenwillens nicht mehr bloß eine vorstellungsmäßig angestrebte, sondern eine in der Wirklichkeit vollzogene ist, tritt die Erlösung von der Schuld ein, denn diese ist nicht eine bloß ideale, sondern eine ganz reale Erlösung. Zur subjektiven Erlösung, die wesentlich natürlich bedingt ist, muß die objektive Erlösung hinzukommen; „Gott selbst muß dem nach Erlösung ringenden Menschen gleichsam die Hand reichen, um ihn zu sich emporzuziehen und bei sich festzuhalten" (S. 61), weil der Mensch, rein auf sich selbst gestellt, der bloße Spielball eines „natürlichen" Eudämonismus ist, der als Steigkraft und als Fallkraft in ihm wirkt; ein Mittel aber, um sich auf der Höhe zu halten, besitzt er nicht. Erst wenn der Mensch sein wahres absolutes Selbst, das im Ich sich auswirkt und in die Erscheinung tritt, in der Tiefe seines Wesens gefunden hat, wenn sein Selbstbewußtsein zum göttlichen Bewußtsein sich vertieft, erst dann ist die Erlösung eingeleitet und wird zur vollen Wirklichkeit, wenn das Ich im Tode erlischt. Denn weil das Ich nur durch seine und in seiner Naturbedingtheit existiert, nur der imaginäre Brennpunkt der am Organismus sich brechenden unbewußten Willensstrahlen ist, kann es unmöglich Subjekt der Erlösung sein, die ja wesentlich eine Befreiung vom Ich ist (S. 434 f.).

5. Wir haben mit dem letzten Satze eigentlich der Entwicklung der Drewsschen Ausführungen vorausgegriffen; aber es mußte geschehen, um das Verständnis des Erlösungsbegriffes, den Drews in den „allgemeinen Voraussetzungen der Religion" aufstellt, zu erleichtern. Es ist damit zugleich erwiesen, mit welcher Meisterschaft Drews die pessimistische oder, besser gesagt, nihilistische Lösung des religiösen Problems in die Voraussetzungen seiner Deduktionen hineinzutragen versteht. Der Leser, der einmal ins Garn gelockt ist, kommt wirklich nicht mehr leicht aus; denn mit unausweichlicher Folgerichtigkeit wird der in den Voraussetzungen gelegte Keim entwickelt; es gehört diese Konsequenz der Deduktion — um dies hier gleich zu sagen — zu den angenehmen Vorzügen des Buches. Wir weisen daher um so entschiedener die falschen, unerwiesenen Voraussetzungen ab, um den widersinnigen Konsequenzen zu entgehen. Wie der Begriff des „Übels", von dem der Verfasser zunächst ausging, eine

einseitige Übertreibung darstellte, eine grobe Verwechslung der natürlichen Beschränktheit der endlichen Wesen mit den diesen Wesen etwa anhaftenden teilweisen Aufhebungen ihres natürlichen Seins, so ist auch der Begriff der Erlösung in einseitiger Weise überspannt. Wenn alle Beschränktheit ein Übel ist, so muß die Erlösung selbstverständlich völlige Aufhebung aller Schranken sein; die Auflösung in Nichts bleibt allein übrig. Der Inhalt unseres Lebens sinkt also in der neuen Religion auf einen nichtssagenden Traum herunter; ohne Grund tauchen die „Iche" am Ozean des „Unbewußten" auf, um nach wenigen Augenblicken scheinbaren Daseins in das Meer zurückzusinken, das sie geboren. Und diese kraftlose „Philosophie" will deutsch sein!

IV.

1. Doch unsere Kritik könnte verfrüht erscheinen. Drews geht nach der Darstellung der „allgemeinen Voraussetzungen der Religion" an „die Begründung des religiösen Verhältnisses". Aber wir können seinen Ausführungen nicht weiter folgen; er operiert natürlich mit den falschen Voraussetzungen und findet, wie nicht anders zu erwarten, daß der „konkrete Monismus" die „Synthese der bisherigen Auffassungen" ist (S. 112). Die „Identitätsreligionen"(Brahmanismus, Buddhismus) heben die Realität des religiösen Verhältnisses auf; ihr abstrakter Monismus vermag zwischen Gott und Welt nicht zu unterscheiden und zieht damit der Religion den Boden unten aus. Die „Kausalitätsreligionen" (die naturalistische, nationale, ethische Religion und die Religion der Gottessohnschaft) heben die Einheit von Mensch und Gott auf, und damit fehlt der Religion ihr Ziel. Der „konkrete Monismus" rettet die Vorzüge beider, indem er die Einheit von Gott und Mensch als eine „mittelbare" auffaßt. „Gott ist die Welt, aber nicht als Wesen, sondern als bloßes Wirken, die Welt ist Gott, aber nicht ihrer Erscheinung, sondern ihrem substantiellen Wesen nach: Gott und Welt sind identisch, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, indem die Welt nur die vermittelte Art und Weise ist, wie Gott sich auswirkt, er selbst hingegen in seinem Wesen sich nicht mit seiner Erscheinung deckt, sondern hinter und über der Welt als ihr Daseinsgrund bestehen bleibt" (S. 113). In dieser Weise verbindet der konkrete Monismus

den abstrakten Monismus und Theismus, und stellt historisch die reife Frucht der Entwicklung des „religiösen Bewußtseins“ dar.

Auch spekulativ läßt sich diese Fassung des religiösen Verhältnisses begründen. Denn einerseits ist die „Wesensidentität von Mensch und Gott die Bedingung der Versöhnung des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins“ (S. 115), und zugleich die „Bedingung der Versöhnung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins“ (S. 123); anderseits ist „die Verschiedenheit des Ich und Selbst die Bedingung des religiösen Bewußtseins“ (S. 130).

2. Wir müssen gestehen, daß es uns unmöglich ist, an die Geheimnisse dieser Philosophie zu glauben. Wir bringen es zwar fertig, an historisch vermittelte Wahrheiten und Tatsachen zu glauben, deren Inhalt uns nicht einleuchtet, obwohl Drews einen solchen Glauben für kindisch hält; aber daß wir Dinge glauben, die mit den unserer „Bewußtseinsstufe“ entsprechenden Begriffen in offenem Widerspruch stehen, das geht über die Grenzen unserer Kräfte hinaus, das wäre in unseren Augen eine Verleugnung unserer Geistesfreiheit. Die Welt als „Erscheinung“ ist, wie Drews lehrt, nicht Gott, sondern „Wirken“ Gottes, die Welt als „Wesen“ aber ist Gott; diese Distinktion finden wir wirklich spitzfindig; gibt es denn in der Philosophie des „Unbewußten“ ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein? oder ein Sein, das zugleich als „Wesen“ absolut, als „Erscheinung“ voll Beschränkungen ist? Hier versagen unsere Begriffe.

3. Nach der „Begründung des religiösen Verhältnisses“, entwickelt Drews seine Gedanken über „die Entfaltung“ des religiösen Verhältnisses in seiner „einheitlichen, doppelseitigen Funktion“. Dem religiösen Glauben entspricht auf Seite des Absoluten die religiöse Offenbarung, der Erhebung des Gemütes die Erlösungsgnade; dem praktischen Glauben oder der religiösen Funktion des Willens entspricht die Heiligungsgnade. Die Erlösung ist Selbsterlösung, die Wiedergeburt des geistlichen Menschen, der sich in seinem „Selbst“ eins weiß mit Gott; und in diesem Bewußtsein allen Schmerz des Daseins auflöst.

An diese Ausführungen knüpft Drews die Betrachtung der entgegengesetzten Glieder des religiösen Verhältnisses, welche in Bezug auf das religiöse Objekt Theologie, mit Bezug auf das religiöse Subjekt religiöse Anthropologie

und Kosmologie darstellt. In der Theologie liegt natürlich das Hauptgewicht auf dem Nachweis, daß das Absolute unpersönlich, unbewußt gedacht werden muß. Ein „unbewußter Geist" ist ein Unbegriff, der mit den Gesetzen des menschlichen Denkens im Widerspruch steht; ein „unbewußtes Wissen" ist eben kein Wissen; hier hat der Verfasser gezeigt, daß er den Grundirrtum des modernen Idealismus nicht überwunden hat; die Philosophie des „Unbewußten" ist der letzte dürre Zweig am Baum der „Bewußtseins"-Philosophie; sie will die verhängnisvolle Identität von Bewußtsein und Sein überwinden und doch den reinen Monismus retten und nimmt die Zuflucht zur unerhörten Erfindung eines „unbewußten Geistes", der durch das „unlogische" Benehmen seines Willens die Welt hinaussetzt, um sie dann durch das „logische" Benehmen seines erst im Menschen die Bewußtseinsschwelle erreichenden Denkens in sich zurückzunehmen, auf diesem Wege macht das „Unbewußte" dem unlogischen Dasein ein Ende, um die Welt und sich selbst zu erlösen.

Die Berufung auf die großen deutschen Mystiker, die Drews immer wieder ins Feld führt, um den „germanischen Geist," der seine Religion durchweht, ins rechte Licht zu stellen, empfinden wir als historische Verdrehung und als Mißbrauch fremden Gutes. —

Das Hartmannsche System entspricht als solches seinem Inhalt; es fängt mit unlogischen Voraussetzungen an, spinnt diese aber logisch weiter, um im Unlogischen zu enden.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

I. 1. *Dr. Johann Ernst:* **Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit.** Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, V. Bd. 4. Heft. Mainz, Kirchheim 1905. 116 S.

Bereits im Jahre 1901 veröffentlichte der gelehrte Verfasser eine Arbeit über die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian, mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicäa; hierselbst rezensiert. Vorliegende Untersuchung wird in sechs Abschnitte eingeteilt: 1. Papst Stephan I. gegenüber dem afrikanischen Ketzertaufstreite bis zur zweiten karthagischen Synode. 1—22. 2. Papst Stephanus und der Brief Cyprians an Jubajan. 23—39. 3. P. Stephan und das sog. Oppositionskonzil (3. Synode von Karthago) 39—63. 4. Die unfreundliche Behandlung einer afrikanischen Gesandtschaft durch Papst Stephan 64—80. 5. Papst Stephan und die kleinasiatischen Anabaptisten. 80—93. 6. Die angebliche Jesutaufe des Papstes Stephan. 93—116. Die Veranlassung dieser Arbeit war eine Dissertation von Leo Nelke: „Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften ad Novatianum und Liber de rebaptismate 1902.“ Verfasser beweist gegen Leo Nelke, daß Papst Stephan I. erst durch sein bekanntes Dekret, unter Androhung der Exkommunikation (ausgesprochen wurde sie nie), die Wiederholung der Taufe an alle in der Häresie getauften Konvertiten verbot. Die Frage, ob ein Eingreifen Stephans schon früher sich konstatieren läßt, wird vom Verfasser entschieden und mit guten Gründen verneint. Das Synodalschreiben (Epist. 72) des zweiten karthagischen Konzils vom Jahre 256 (255 ?) war nicht gegen die Autorität von Rom gerichtet; die in Karthago versammelten Bischöfe erklären ausdrücklich, daß selbst in Afrika ihre Stellungnahme nicht für alle Bischöfe maßgebend sein solle; sie behalten den Vertretern der gegenteiligen Meinung und Übung nachdrücklichst die Freiheit des Handelns vor . . . . sie wollten ihre Stellungnahme in der Ketzertauffrage genauer definieren und gegen die Einreden sichern, daß man einen Einbruch in den Besitzstand derjenigen bischöflichen Kollegen mache, welche die gegenteilige Praxis übten und theoretisch vertraten.

Seit Baronius ist es so ziemlich sententia communis, daß das 3. karthagische Konzil (September 256 [255 ?]) ein Oppositionskonzil gewesen sei, was Verfasser überzeugend als unrichtig nachweist und hoffentlich definitiv zurückgewiesen hat. Nicht als Unparteiischer, sondern als Oberhaupt der Kirche griff Papst Stephan in den afrikanischen Ketzertaufstreit ein.

Im vierten Abschnitte gibt Verfasser eine recht annehmbare Erklärung der unfreundlichen Behandlung einer afrikanischen Gesandtschaft durch Papst Stephan. Das Dekret Stephans kam in Karthago an nach Schluß des 3. karthagischen Konzils. Pompejus, Bischof von Sabrata, hatte Nachricht bekommen von dem Schreiben des Papstes. Sofort wandte er sich an Cyprian um nähere Mitteilungen über den Inhalt des Schreibens. Cyprian, von der momentanen Stimmung überwältigt, verfaßte seinen für Stephan so beleidigenden Brief. Bald aber kam er zu besserer Gesinnung und schickte eine Gesandtschaft von Bischöfen als seine Delegierten nach

Rom, um einen Versuch zum friedlichen Ausgleich zu machen. Bevor aber die Gesandtschaft in Rom anlangte, war der Brief Cyprians an Pompejus schon dort bekannt und hat die Mißstimmung Stephans gegen die Gesandten hervorgerufen. Durch die Abweisung der Gesandten war der Bruch zwischen Rom und Karthago perfekt geworden. Der 6. Abschnitt bespricht die angebliche Jesutaufe des Papstes Stephan. Mehrere Theologen haben behauptet, Papst Stephan habe von einer bestimmten Form die Gültigkeit der Taufe nicht abhängig gemacht; Neander glaubt, Papst Stephan habe auch eine, ohne Anwendung der Taufformel, nur im Namen Christi vollbrachte Taufformel für objektiv gültig erklärt. Diese Auffassung wurde weder von Stephan noch von Cyprian geteilt. Es handelte sich nicht um die Taufformel, da gab es unter den streitenden Parteien keine Meinungsdifferenz, sondern um die Qualität des Taufspenders.

Vorliegende Arbeit zeigt durchweg große Gelehrsamkeit und glücklichen Scharfsinn. Möge sie dazu beitragen, die Meinung über das Oppositionskonzil ganz aus der Welt zu schaffen.

2. **Revue d'histoire ecclésiastique**, herausgegeben von *A. Cauchie* und *P. Ladeuze*, Professoren der theologischen Fakultät an der Universität Löwen in Belgien. VI. Jahrgang 1905. 4 Hefte.

Dieser Jahrgang enthält wieder eine Reihe sehr gelehrter, für die Theologie wichtiger Abhandlungen. Das erste Heft bringt eine Arbeit von F. Cavallera über den Verfasser des Traktates „De Virginitate" (vollständiger Titel: *περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς*). Dieser Traktat befindet sich in der Patrologie von Migne unter den Werken des hl. Basilius. Verfasser beweist, daß die Schrift von einem gewissen Bischof Basilius von Ancyra († 366 ?) und zwar aus dem zweiten Drittel des vierten Jahrhunderts stammt. — Weiter finden wir eine Untersuchung von Fr. Pierre de Puniet O. S. B. über drei katechetische Homilien im Sakramentarium gelasianum. Wer ist der Verfasser dieser Homilien? Wahrscheinlich der hl. Bischof Chromatius † 408. Von den Schriften dieses hl. Bischofes besitzen wir nur noch 17 Traktate über die Kap. 3—6 des Evangeliums des hl. Matthäus. Erst Alkuin im 9. Jahrhundert zitiert dieselben. Hieronymus und Rufinus schweigen über die Arbeit ihres Freundes, und doch hatte Hieronymus Gelegenheit, dieselbe zu erwähnen, und zwar in seinem „De Viris", in seiner Epistola 70 und in seinem Kommentar über Matthäus. Das „de viris" ist von 392, die Epistola 70 von 397 und der Mattthäuskommentar von 398. Chromatius hat sein Werk nach 398 komponieren können.

In der April-Nummer ist eine schöne Arbeit über die Gravamina der Geistlichkeit der Provinz Sens auf dem Konzil von Vienne 1311—1312 von G. Mollat. — Der Hirte des Hermas: ein neues Manuskript der alten lateinischen Übersetzung, sehr wahrscheinlich aus dem 12. Jahrhundert, aus der Bibliothek Mons in Belgien von J. Warichez.

Weiter eine interessante Konferenz von dem gelehrten Dom G. Morin, gegeben im historischen Seminar der Universität Löwen am 16. Februar 1905 „De la besogne pour les jeunes: sujets de travaux sur la littérature latine du moyen âge." Verf. gibt eine Reihe von Werken an, die eine kritische Ausgabe verlangen: so einen apokryphen Kommentar über die 4 Evangelien, vielleicht von Fortunatianus von Aquileja; Ambrosiaster,

(Dom Morin identifiziert ihn mit Decimius Hilarianus Hilarius); de Sacramentis vom hl. Ambrosius; die Opuscula des Hieronymus graecus, wer ist dieser Hieronymus graecus?; das opus imperfectum des Pseudo-Chrysostomus; die Bücher de Trinitate des Pseudo-Athanasius oder Pseudo-Eusebius oder Pseudo-Vigilius usw. — In den Nummern April-Juli-Oktober ist eine längere Arbeit von Louis Saltet über die Quellen des ἐρανιστής von Theodoret. Um 447 schrieb Theodoret ein umfangreiches Werk gegen den Eutychianismus oder Monophysitismus unter dem Titel „Bettler oder der Vielgestaltige“ = ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος. Diese Aufschrift wird im Vorworte erklärt durch die Bemerkung, der Monophysitismus sei ein von vielen früheren Häretikern gleichsam zusammengebettelter, vielgestaltiger Wahn. In drei Dialogen zwischen dem Bettler und einem Orthodoxen wird 1. die Unveränderlichkeit der Gottheit Christi (ἄτρεπτος), 2. die Unvermischtheit der Gottheit und Menschheit Christi (ἀσύγχυτος) und 3. die Leidensunfähigkeit der Gottheit (ἀπαθής) dargetan. Nach L. Saltet benützte Theodoret verschiedene Quellen bei der Komposition dieses Werkes und zwar 1. das Schreiben des Papstes Leo des Großen an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 448; 2. das patristische Schreiben der Bischöfe des Patriarchates von Antiochien gegen den hl. Cyrillus von Alexandrien September-Oktober 431, und 3. die persönlichen Untersuchungen Theodorets.

Ein Artikel von M. Vaes „la Papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand“ (590—604) zeigt, wie der römische Papst seine Autorität geltend macht auch außerhalb Italien. Die literarischen Besprechungen sind zahlreich und wissenschaftlich gehalten; die Bibliographie umfangreich. Dieser Jahrgang ist ein weiterer Beweis von dem Fleiße und der großen Tätigkeit der Herausgeber und Mitarbeiter.

Düsseldorf. P. Fr. Ceslaus M. Dier O. P.

II. 1. *Dr. Leonhard Atzberger:* Handbuch der katholischen Dogmatik. (M. J. Scheeben.) 4. Bd. 3. (Schluß-) Abt. Freiburg, Herder 1903.

Diese Schlußabteilung des großartigen Handbuches von Scheeben behandelt den zweiten Teil der besonderen Sakramentenlehre, von der Buße angefangen, und die Eschatologie. Für den zweiten Teil war Dr. Atzberger unbestreitbar der berufenste Fortsetzer des Werkes. Er hat die in seinen beiden eschatologischen Werken niedergelegten Resultate hier in trefflicher Weise verwertet und teilweise noch vermehrt. Wir hatten ursprünglich die Absicht, diesem Teile eine eingehendere Besprechung zu widmen, wurden aber vorerst durch eine längere Krankheit, dann durch andere Arbeiten daran verhindert — daher die lange Verzögerung dieser Anzeige. Wir hoffen übrigens noch Gelegenheit zu finden, unseren Vorsatz auszuführen.

Über die Sakramentenlehre können wir uns kurz fassen. Was Vollständigkeit der behandelten Fragen wie der angeführten Literatur anbelangt, können wir nur unsere Anerkennung aussprechen. Über den mehr referierenden Charakter der Darstellung kann man je nach dem persönlichen Standpunkt sowohl der Sache nach als in Hinsicht auf den Zweck und die Anlage der früheren Teile des Werkes gewiß verschiedener Ansicht sein.

Im einzelnen wollen wir nur auf folgendes hinweisen. Bezüglich der Reuelehre gestatten wir uns, auf die Abhandlung: „Reue und Bußsakrament“ in diesem Jahrbuch XXI S. 72 ff. zu verweisen. Bei der

Literatur über den Ablaß hätte die Monographie von Karl Weiß, de indulgentiis, eine Erwähnung verdient. Bezüglich der Priesterweihe kann wohl die Ansicht, daß nur die Handauflegung nebst den entsprechenden Gebeten essentiell sei, nicht als tuta bezeichnet werden. Die Ansicht von Gutberlet hat eine zu starke Begründung in der ständigen Praxis der Kirche, resp. ist eine, wenn auch nur hypothetische, so doch zu ansprechende Erklärung des kirchlichen Ordinationsritus einerseits, wie der kirchlichen Tradition und Praxis andererseits, als daß man sie leichterdings abweisen könnte. Der Grund Atzbergers, daß der Kirche eine derartige Auseinanderlegung des Sakramentes kaum zustehe, erscheint uns nicht von solchem Gewicht, daß er eine Gegeninstanz bildete.

In der Eschatologie weist Atzberger die neueren Abschwächungen der geoffenbarten und traditionellen Lehre entschieden ab, wie es von einem so vorzüglichen Kenner der Väterlehre nicht anders zu erwarten ist. Bezüglich des Gebetes der armen Seelen vertritt Atzberger die Ansicht, daß deren Gebet von sich aus keine impetratorische Kraft besitze, aber doch wohl von Gott aus anderen Gründen erhört werden könne und erhört werde. Dies ist auch die Meinung des Aquinaten, obwohl Atzberger dessen Ansicht als nicht klar feststehend bezeichnet. Auch hier fehlt die Verweisung auf Karl Weiß. —

So wäre denn das große Unternehmen von Scheeben vollendet. Es wird in seiner Eigenart immer ein glänzendes Denkmal des neu erwachten theologischen Studiums, wie nicht weniger deutschen Fleißes und Scharfsinns bilden. Da die früheren Bände selbst antiquarisch nur mehr schwer zu erhalten sind, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, daß Dr. Atzberger, trotz der Last der Jahre, noch die zweite Auflage des ganzen Werkes übernehmen möge.

2. *Dr. Ernst Horneffer:* Platon gegen Sokrates. Interpretationen. Leipzig, Teubner 1904. 8⁰. S. 82.

Die Unterscheidung zwischen dem historischen und platonischen Sokrates ist anerkannt. Horneffer aber führt den Beweis, daß Platon im kleineren Hippias, im Laches und Charmenides dem „Sokrates“ des Dialogs die Widerlegung des historischen Sokrates in den Mund legt. Die geistreiche Beweisführung des Vfs darf wohl der Anerkennung sicher sein.

Im kleinen Hippias wird die sokratische Tugendlehre: Tugend ist Wissen, bekämpft und zwar ganz in der Art der sokratischen Ironie. Während dies im Hippias mehr von allgemeinen Gesichtspunkten aus geschieht, behandelt der Laches das gleiche Thema inbezug auf die Tugend der Tapferkeit, während Platon im Charmenides auch die Lehre des Sokrates von der Selbsterkenntnis bekämpft.

Durch die sinnige und inhaltlich wie historisch höchstwahrscheinliche Interpretation von Horneffer ist auch die Frage der Echtheit der betreffenden Schriften gegen Zeller u. Überweg u. a. gesichert.

3. *Dr. Goswin Uphues:* Sokrates und Platon. Was wir von ihnen lernen können. Osterwieck (Harz), Zickfeldt 1904. 8⁰. VII, 71 S.

Der Vf. bezeichnet sich im Vorwort als Gegner des Relativismus. Diesem gegenüber empfiehlt er Sokrates und Platon; denn „wer über Platon schreibt und sich für ihn erwärmt, muß zum Gegner des Relativismus

werden". Nur „wer so anspruchslos und genügsam ist, daß er seinen Gedanken keinerlei Wert und Nutzen zuschreibt und sie für ein bloßes Spiel erklärt, ist unwiderleglich".

Die Schrift zerfällt naturgemäß inhaltlich in zwei Teile. Dem ersten Teile, über Sokrates, gehen zwei Kapitel über die Sophistik und eines über „Platon und Kant" voraus. Wie Kant, soll Platon sich die Aufgabe gestellt haben, die Bedingungen festzusetzen, **wie** eine Erkenntnis für uns möglich ist. S. 1. Wir können diesem Grundgedanken der ganzen Schrift nicht zustimmen, da Platon wie nicht weniger Sokrates nicht die subjektiven Bedingungen, sondern die objektiven Grundlagen unserer Erkenntnis untersuchen; die Fragestellung Kants war vor der ganzen Verderbnis der Philosophie durch Nominalismus und Subjektivismus, wie durch die kartesische Bewußtseinslehre nicht möglich. Auch bringt U. keinen Beweis für seine Ansicht.

Sehen wir aber einstweilen ab von dieser Seite der Auffassung, so hebt U. wohl mit sehr großem Verständnis eine Reihe von Gedanken hervor, die wir bei den Modernen vermissen, worin diese also von Sokrates-Platon lernen könnten und sollten. Während die Sophistik alles an sich Gültige leugnet und so konsequent zur allgemeinen Gleichmacherei kommt, ja selbst mit der Mathematik im Kampfe liegt (S. 3–8), hält Sokrates unerschütterlich an allgemein gültigen Normen für die Lebensführung fest. Die Einsicht und Befolgung derselben d. h. den vernünftigen, den von der Vernunft geleiteten Willen, setzt U. der praktischen Vernunft gleich. S. 12. Daß sich aber Sokrates die sittlichen Normen nur subjektiv und autonom (S. 13) im Sinne Kants gedacht habe, ist historisch unbeweisbar. Richtig wird die „Religiösität des Sokrates" beurteilt: „Er hielt mit seinem Glauben fest, daß alles von Gott gelenkt und geleitet und zu gutem Ende geführt werde, daß dem Tugendhaften alles zum Besten gereiche, ohne das beweisen oder auch nur mit Gründen der Vernunft für alle Einzelfälle des Lebens aufrechterhalten zu können." S. 17. Gegenstandslos ist dagegen die Behauptung, daß Sokrates die Autonomie der Ethik mit dem Gehorsam gegen Gott nicht in Einklang zu bringen weiß (S. 19); gegenstandslos sagen wir, weil Sokrates wohl die Selbständigkeit des Willens, nicht aber dessen Autonomie vertritt.

Als „Grundgedanke des Platonismus" wird die Lehre von den Ideen bezeichnet. Diese „sind als solche vor uns und unabhängig von uns bestehende Realitäten, der Möglichkeitsgrund unseres Strebens nach den Idealen." „Es ist die wahrhaft theistische Ansicht, nach der alles von Gott abhängt, auch das Streben des Menschen nach den Idealen." S. 21. Der Ausgangspunkt des platonischen Denkens wird, wie bereits angeführt wurde, dargestellt. Aber man wird auch hier bestreiten müssen, daß nach Platon die Allgemeingültigkeit des Denkens identisch sei mit dessen Objektivität. Die (subjektive) Allgemeingültigkeit ist auch bei Platon nur eine Folge der Objektivität des Denkens. Obwohl die von Platon gelehrten Ideen nicht in allem durchzuführen sind, ist doch sein wirklicher Grundgedanke, daß unseren Ideen eine objektive und in letzter Linie rein geistige Grundlage entsprechen müsse, unanfechtbar. U. hebt zwar hervor, daß von der Welt des Werdens es nach Platon nur eine Meinung, aber kein Wissen geben kann, aber er macht nicht auf den Widerspruch aufmerksam, in den Platon dadurch mit sich selbst gerät. Platon griff doch zu den Ideen, um damit die Sinnenwelt zu erklären, und nun gelangt er zum Resultat, daß er sie nicht kenne, denn *δόξα* ist nicht nur ungewisse Meinung, sondern auch Schein und Trug. Er teilt hier dasselbe Schicksal

wie Kant, welcher auch die ihm unerschütterlich feststehende Gewißheit unseres Denkens erklären wollte, aber wie kaum einer den Wert alles Denkens in seiner Lehre aufhob. Geistreich ist die Auffassung U.s von den wesenhaften Ideen. S. 27 ff. Er faßt die Ideen als ein System von Wahrheiten, das notwendig gegeben sein muß, wenn unsere Urteile wahr sein sollen, „denn ein Urteil ist wahr, wenn die Wahrheit, die sein Gegenstand ist, wirklich besteht". S. 29. Die von uns erkannten Wahrheiten sind die im Urteil gesetzten Bezeichnungen. S. 30. So fungiere ein System von Wahrheiten als der eigentliche und einzige Gegenstand des Erkennens, ein System, das objektiv und unabhängig von uns in den Ideen, in Gott besteht. Es ist indes offenkundig, daß diese Interpretation Platons die descartische Bewußtseinslehre voraussetzt, daß wir nämlich nur unsere eigenen Bewußtseinsvorgänge erkennen. Platon will aber eine Erklärung von der Erkenntnis der Welt der Ideen und der Dinge geben. Dafür fordert er eine ideale Welt, die ihm als einzig mögliches Objekt für eine objektiv sichere Erkenntnis erscheint. Sachlich leidet die Darstellung von U. an der ununterschiedenen Verwertung des Ausdruckes „Wahrheit". Wahrheit kann entweder ein wahres Urteil bezeichnen; dann kann nur gefolgert werden, daß das, was ich behaupte, auch objektiv gegeben sein muß. Oder man nennt Wahrheit eben dieses Verhältnis der Übereinstimmung von Urteil und Gegenstand. Auch da kann aber nicht gefolgert werden, daß nur diese Wahrheit Objekt des Urteils sei. Dies wird nur dann der Fall sein, wenn ich unmittelbar das Verhältnis eines gesetzten oder zu setzenden Urteils zur erkannten Sache zum Gegenstand meines Denkens mache. Hier rächt sich bei U. die Gleichsetzung von Allgemeingültigkeit und Objektivität der Erkenntnis, auf Grund deren er für jedes Erkennen ein überzeitliches Objekt fordern muß. Es liegt auch hier die vom hl. Thomas von Aquin so oft hervorgehobene irrige Anschauung zugrunde, daß Erkenntnis und Objekt die gleiche Art des Seins besitzen müßten, während doch nur die Ähnlichkeit des beiderseitigen Seins erfordert ist, wodurch auch von Tatsachen dieser Sinnenwelt ein allgemeingültiges Urteil möglich wird. Vergl. Summa theologica, P. I qu. 84 a. 2. Wir können leider, um die Besprechung nicht zu sehr auszudehnen, nicht weiter darauf eingehen. Nur ein Wort über die Methode Platons. U. charakterisiert sie als die Methode der hypothetischen Begriffserörterung, ja weiterhin nennt er sie geradezu die Methode unseres Erkennens. Ein Schritt nur fehlte, so wäre Platon der Entdecker der exakten Methode geworden. S. 35 ff. Daß Platon die Hypothese in geistvollster Weise anwendet und eigentlich in die Philosophie eingeführt, bleibt unbestreitbar; aber verneint muß wiederum werden, daß er dies im Sinne Kants tat: die platonische Hypothese, z. B. die Lehre von den Ideen, hat mehr den Charakter eines Postulates, insofern nämlich für eine Summe von feststehenden Wahrheiten, bei Platon für die Tatsache einer wirklichen Erkenntnis einerseits und den Fluß aller Dinge andererseits nur eine Erklärung möglich erscheint. Jede Wissenschaft wird in vielen Fällen zu diesem Mittel greifen müssen. Nur darf dabei eine direkt deduktive Methode, soweit es die besonderen Objekte zulassen, nicht ausgeschlossen werden.

Von der Lehre über das Verhältnis der Ideen zur Erscheinungswelt, von den mathematischen Begriffen, dem Demiurg und der Seelenlehre heben wir nur zwei Gedanken heraus. U. denkt sich die von Platon gelehrte Schöpfungstat als einen Verzicht Gottes auf sein Besitzrecht und Verfügungsrecht über den Gedanken (die Ideen). S. 54 und öfters. An diesem Gedanken ist richtig, daß die Schöpfung in einer selbstlosen Mitteilung aus

Eigenem besteht; doch kann deswegen von einem Verzicht nicht gesprochen werden, weil keine Verminderung der schöpferischen Fülle eintritt. Die Frage über das Verhältnis von Leib und Seele erscheint U. deswegen unlösbar, weil die Bedeutung des Raumes für uns in völliges Dunkel gelöst ist. S. 64. Allein abgesehen von der kartesisch-kantischen Auffassung der Materie als Ausdehnung oder Raum läßt sich das Verhältnis doch von anderer Seite unschwer lösen, wenn man noch andere Methoden des Denkens zuläßt, als die hypothetische Begriffserörterung. In der Staatslehre hebt U. mit Recht hervor, daß Platon dabei das radikal Böse in der Menschennatur ganz außer acht gelassen hat. S. 70. Die Erbsünde existiert ja auch für den Modernen nicht.

Wir erkennen in U. mit Freuden eine echt platonische Seele, aber in kantischer Richtung. Auch scheint der Vf. selbst an vielen Stellen den unvereinbaren Gegensatz der in ihm wirkenden Geistesrichtungen zu fühlen. Wie viele andere wohl mit ihm! Möchten darum viele von Platon und Sokrates lernen!

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

III. 1. *Dr. N. Leo:* **Hat das Menschenleben einen Zweck?** Naturwissensch. Betrachtung. Berlin, Löwenthal. 94 S.

Zur vollen Beantwortung der gestellten Frage ist einseitige Naturwissenschaft gar nicht befähigt; aber solide Beiträge von ihrer Seite sind wertvoll. Vorliegende Schrift ist wenigstens vielfach ein solcher Beitrag. Sie gestaltet sich zu einer energischen Widerlegung des materialistischen Monismus von rein naturwissenschaftlichen Erwägungen aus. Weniger gesichert sind noch manche positive Aufstellungen; so z. B. daß als Ureigenschaft des Stoffes die Anziehung zu gelten habe, daß die Menschenseele, die Seele überhaupt, ein eigenes materielles Substrat der Lebensvorgänge sei, u. a. — Das Ergebnis der Untersuchung ist: Individualfortschritt ist naturgesetzliche Tatsache, — alle Menschen sind grundsätzlich gleichwertig, — daher ist jede Handlung zu unterlassen, die auf die körperliche oder geistige aufsteigende Entwicklung des andern Menschen schädigend einwirkt, Pflicht ist, die intellektuelle und moralische Entwicklung anderer, und damit die eigene, nach besten Kräften zu fördern. Das ist „die Moral, welche die Natur lehrt; es gibt keine andere". Doch ein armes Ergebnis! Was der wirkliche Zweck des Lebens ist, wissen wir nicht. Mit der allgemeinen Formel: Individualfortschritt, aufsteigende Entwicklung ist erbärmlich wenig gesagt; das wird evident ohne diesen gelehrten Aufwand. Alle möglichen ethischen Richtungen stellen solche Wörter auf. Es kommt aber auf das höchste Objekt des Strebens an, und so ins allgemeine Blaue des „Fortschrittes" ist der Mensch nicht getrieben von der Natur. Diese läßt ein höchstes konkretes Objekt des Lebens erkennen und wollen. Da waren die alten Denker doch wissenschaftlicher und praktischer als unsere biologischen Religionsverächter.

2. *K. Fahrion:* **Das Problem der Willensfreiheit.** Ein neuer Versuch seiner Lösung. Heidelberg, Winter 1904. 63 S.

Ein Vermittlungsversuch. Den Deterministen wird ihr beliebtestes Argument: Das Kausalitätsgesetz duldet keine Ausnahme — ohne weiteres zugestanden. Umgekehrt findet das von den Indeterministen meist betonte

Argument vom Bewußtsein der Freiheit wenigstens innerhalb gewisser Schranken seine ernste Anerkennung. Nach Besprechung beider Gegner kommt Vf. zum Schluß, „daß es unmöglich ist, das Wesen des Menschen in einheitlichem Sinne zu bestimmen“. Die Darlegungen der Deterministen haben beigetragen, allen Faktoren im menschlichen Handeln gerechter zu werden und die Beweise für die Freiheit sorgfältiger zu fassen und abzugrenzen; aber daß das Kausalitätsprinzip mit Freiheit im Widerspruch ist, ist entweder eine Folge falscher Auslegung dieses] Prinzips und des Sinnes von „Freiheit“ oder eine petitio principii. Es wäre doch gut, die nichtkatholischen Schriftsteller würden die catholica auch etwas würdigen. Gutberlets Darlegungen z. B. könnten sehr treffliche Dienste leisten.

3. *Max Dressler:* **Die Welt als Wille zum Selbst.** Philos. Studie. Heidelberg, Winter 1904. 112 S.

Eine Schrift, die zu Ende zu lesen, nicht geringe Überwindung kostet. — in welcher der Vf. viel behauptet, schrecklich wenig bewiesen, einige Ansichten bis zur Ermüdung wiederholt, nicht selten in eine unnatürliche Sprache gekleidet hat. Dieser abstruse Pantheismus absoluter Idealität ist ein neuer Beitrag zu der tiefstgehenden Geistesverwirrung unserer „Hochkultur“.

4. *F. Gimler:* **Die logische Grundlage der Erscheinungslehre des Bewußtseins.** Lissa in P., Ebbeck 1903. 18. S.

Schon der Titel versetzt in die rechte Stimmung zum Philosophieren — er macht stutzig. Und Philosophie haben wir auf diesen 18 Seiten, daß es ein Graus ist. Wer auf scheinbar streng logischem Wege mit absonderlich gedeuteten Beispielen merkwürdige Erörterungen über Einheit und Gleichheit und deren Wirkung vernehmen will, um zu erfahren, daß „die Gleichheit das Bewußtsein an sich ist“, daß es „in letzter Beziehung nichts gibt als das Bewußtsein“, „daß das Gebot der Erscheinungslehre des Bewußtseins die reine Staatsreligion“ ist, der lese diese Schrift und er bekommt eine Erscheinung eines Bewußtseins.

5. *J. Mack:* **Das spezifisch Menschliche** und sein Verhältnis zur übrigen Natur. Ein Versuch der Lösung des Ichproblems. München, Finsterlin 1904. 224 S.

Daß das Ichproblem durch diesen Versuch gelöst sei, kann nicht gesagt werden. In die besondere Kritik vorgebrachter Ansichten einzutreten, finde ich nicht für gut, da viel behauptet, weniger bewiesen, manches zu unbestimmt ausgesprochen ist. Reiche Belesenheit und eigenes Denken geben der Schrift einigen Wert.

6. *L. Haas:* **Die immaterielle Substanzialität der Menschenseele.** Regensburg, Manz 1903.

Vf. macht den Versuch, „die Beweise für die materielle Substanzialität der menschlichen Seele, die sich auf dem sinnlichen Gebiete ergeben, zusammenzustellen“. Nach den Arbeiten der experimentellen Psychologie

recht notwendig. — Der leitende Grundgedanke ist: Allen Seelenkräften liegt dieselbe einfache Seele zugrunde, daher verleugnet sich die geistige Natur der Seele weder bei ihrer vegetativen noch viel weniger bei ihrer sensitiven Wirksamkeit in der Art, daß sie völlig in Hintergrund tritt. Für diesen so wahren Satz liefert das Büchlein wertvolle Beweise. Wünschenswert wäre noch gewesen eine vollständigere Ausarbeitung des Materials in dem Sinn, daß die immaterielle Substanzialität der Seele nach ihrem klar dargelegten Begriff gegen dessen Mißdeutungen und gegen die unnatürlichen Auslegungen z. B. eines Wundt u. a. möglichst deutlich hervortrat.

7. *Dr. L. Baur:* **Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie.** Fulda, Aktiendruckerei. 45. S.

Was der Stagirite gesagt, daß der Substanzbegriff das Zentrum der Philosophie sei, wird durch das, was gegenwärtig auf philosophischem Gebiete geleistet wird, überaus deutlich erwiesen. Vorliegende Arbeit hat das Verdienst, den aristotelisch-thomistischen Substanzbegriff auch gegenüber den neuesten Deutungen als richtig zu zeigen. Mit vollem Recht macht Vf. indes aufmerksam, daß die moderne Forschung eine Vervollständigung der Klärung des Substanzbegriffes verlangt, und daß, zumal in dessen Anwendung, große Behutsamkeit geboten ist.

8. *Dr. E. Dürr:* **Über die Grenzen der Gewißheit.** Leipzig, 1903. 152 S.

Wenn Vf. auch manchfache Kritik an Kant und neueren Philosophen übt, so steckt er doch völlig in der durch den Königsberger vertretenen Denkrichtung, die ja im ganzen heutigen Wirrwarr ich möchte sagen als die Wirrwarrskrankheit wirksam ist. — Über Bedeutung wissenschaftlicher Arbeiten kann man verschiedener Ansicht sein, aber immerhin gibt es manche neuere, die eher Beachtung verdienten als andere hier Beachtete. — Als Erkenntnistheorie ist die Schrift ebenso mager und unvollständig, wie die beliebten „Einleitungen in die Philosophie" als Philosophien. — Stil und Schreibart werden nicht selten schwerfällig.

9. *Dr. H. Schneider:* **Die Stellung Gassendis zu Desçartes.** Leipzig, Dürr 1904. 67 S.

Eine geistvoll und klar geschriebene Studie, die man bis zum Ende mit wachem Interesse liest. Eine Kontrolle für die Richtigkeit jedes Zuges in der Darstellung war mir nicht möglich, weil ich momentan auf die Schriften Gassendis und Descartes' nicht greifen konnte.

Maria Einsiedeln (Schweiz). Dr. P. Gregor Koch O.S.B.

IV. 1. *Dr. J. Marcinowski:* **Nervosität und Weltanschauung.** Studien zur seelischen Behandlung Nervöser, nebst einer kurzen Theorie vom Wollen und Können. Berlin, Salle 1905. VIII u. 132 S. gr. 8°. Mk. 3.

Der Vf. bringt in dieser kräftig, frisch und ideal gehaltenen Schrift den sehr richtigen Gedanken zum Ausdruck, daß die Nervosität nicht mit Diät, Wasserkur und sonstigen Mittelchen geheilt werden kann, sondern

durch eine große, erhabene, umfassende Weltanschauung, die uns über unsere kleinlichen Angelegenheiten hinausführt zu höheren Aufgaben, welche unser ganzes Leben mit reichem, wahrem Inhalt erfüllen, durch eine Weltanschauung, die uns nicht haltlos hin- und herwirft, sondern Glück und Unglück mit gleich hohem Mute ertragen, ja nicht nur ertragen, sondern mit Freude und Dankbarkeit entgegennehmen und auswerten lehrt. Erst dann kann ein unzerstörbarer Herzensfrieden in uns erblühen, erst dann breitet sich die innere Ruhe auch über das Gewirr der äußeren täglichen Geschäfte aus, erst dann gewinnt die ganze Welt einen edlen, ruhigen, befriedigenden Ausdruck, dann verschwindet auch ganz von selbst die innere Hast, Unruhe und Nervosität, das Hauptgebrechen unserer Zeit. „Wenn wir unser Leben", sagt der Vf. S. 27, „nicht von großen Gesichtspunkten aus betrachten, lernen wir nicht den Sinn desselben begreifen, und dann kommen wir auch nicht zu jener erlösenden Weltanschauung, die uns den Frieden mit unserem persönlichen Geschicke bringen soll."

Darin liegt, wie gesagt, ein sehr richtiger und überaus fruchtbarer Gedanke. Ob jedoch die Weltanschauung, die der Vf. zu diesem Zwecke darlegt, geeignet ist, das vorgesteckte Ziel zu erreichen? Vf. ist Vertreter des „monistischen Idealismus". Die ganze Welt, der die Gottheit immanent, oder die vielmehr mit der Gottheit identisch zu denken ist, ist bis in ihre letzten Atome hinein beseelt (S. 78); ihre tiefste Triebfeder, das Wesen der Gottheit, deren Teilwesenheiten wir sind (27, 74), ist „sehnender Drang" (78, 81), der die Welt hervorgerufen hat und durch die Materie als eine vorläufige Entwicklungsstufe (61) hindurch sich in den Gehirnen ein Organ des Selbstbewußtseins und schließlich ein sittliches Organ (65) schaffen will. Dem monistischen Gedanken entsprechend ist auch alles „mit Notwendigkeit so, wie es ist. Und da es ist, muß es auch gut sein" (33). Nichtsdestoweniger ist von einer sittlichen Freiheit die Rede. Eine persönliche Unsterblichkeit gibt es nicht (65, 70 ff.); nur das All ist ewig. Das Wesen der Gottheit ist der sehnende Drang aus unbewußtem Zustande in immer reicheren, aber unendlichen Entwicklungsphasen zur höchsten Vollkommenheit; darum kann der Einzelne das Ziel nie völlig erreichen; selbstlos muß er aufgehen im Ganzen (57). „Wir müssen uns als den lebendigen Ausdruck eines gemeinsamen göttlichen Gedankens empfinden lernen, nicht um uns in diesem Riesenhaften zu verlieren, sondern um uns in reinerer und größerer Form darin wiederzufinden. Das bedeutet unsere »Gottähnlichkeit«" (27).

Wenn man sich einen ästhetischen Genuß bereiten will, mag wohl eine solche Auffassung genügen; vor dem strengen Denken hält sie nicht stand, denn sie verwickelt, wie überhaupt jeder Monismus, in die größten Widersprüche. Nicht begeistertes Aufgehen in den großen Aufgaben unseres Lebens, sondern eine pessimistische, verzweifelte Resignation in die eiserne Notwendigkeit unseres Schicksals kann aus einer solchen Weltanschauung erwachsen. Vf. scheint die christliche Lehre von der Güte und Vorsehung Gottes überhaupt nicht zu kennen und seine Weltanschauung nur aus orientalischen Pantheisten geschöpft zu haben, denn sonst könnte er sich unmöglich zu dieser unglaublichen Behauptung (74) hinreißen lassen: „Versenken Sie sich einmal andachtsvoll in die wunderbaren Lehren, die in dem Begriff des Tao gipfeln. Von einer solchen Tiefe der Auffassung, von solcher Größe und Reinheit des Gottesbegriffes haben wir westlichen Barbaren keine Ahnung" (! ?).

Werden wir uns solcher „Führung" gern anvertrauen, wie der Vf. S. 81 meint?

2. *Alois Pichler C. Ss. R.:* **Prinzipienkämpfe.** I. Unzeitgemäßes. Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung. (A. Ostendorff) 1905. 8°. VIII u. 136 S.

„Wir haben Ritter ohne Furcht und Tadel", also beginnt das Vorwort, „aber wir kennen sie zu wenig. Seit Jahren ließ ich es mir angelegen sein, auf einzelne unter ihnen da und dort aufmerksam zu machen. Die vorliegende Sammlung zerstreuter Aufsätze mag ebenfalls diesem Zwecke dienen." Der hochw. Vf. führt uns in vier losen Skizzen solche Prinzipienkämpfe zwischen Katholizismus und modernem Unglauben vor. Die erste und letzte zeigt diesen Kampf auf dem Boden der Dichtung, die zweite und dritte auf dem Gebiete der Philosophie. Auf jenem sind die Helden Hlatky und Richard v. Kralik; ihre Waffen sind die großartige, noch viel zu wenig gekannte Dichtung „Weltenmorgen" des ersteren, während der letztere mit seinen „Kulturstudien", „Weihelieder und Festgedichte", „Deutsches Götter-Heldenbuch", „Goldene Legende der Heiligen" und seinen Bemühungen um die Theaterreform auftritt. In dem engen Rahmen der Broschüre konnte der Vf. allerdings keine ausführliche Schilderung dieses dichterischen Prinzipienkampfes bieten; wer die angeführten Werke nicht selbst gelesen hat, wird sich vom Werte derselben keine genaue Vorstellung machen können, aber er wird sich angeregt fühlen, zu den Schöpfungen zu greifen, um sich im Genuß ihrer Schönheit über den Schmutz der Tagesliteratur zu erheben. Hie und da zerstreute Bemerkungen und Zitate sind gewiß geeignet, die Aufmerksamkeit nicht nur der Katholiken, sondern überhaupt der ernst Gesinnten auf wichtige Probleme zu lenken, z. B. wie der Scheinkultur der Gegenwart durch echte Kultur entgegengearbeitet werden soll (S. 104 ff.), und wo diese zu suchen ist; ferner auf das so überaus brennende Problem der Theaterreform (S. 121—132).

Auf dem Gebiete der Philosophie treten einerseits O. Willmanns „Geschichte des Idealismus" auf, andererseits Friedrich Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie". Vf. erörtert das Verhältnis dieses letzteren Werkes zum historischen Christentum und schließt: „Die vorliegenden Ausführungen dürften ergeben haben, daß die schiefe Stellung zum Christentum für die moderne Philosophie zur abschüssigen Bahn geworden ist, auf der sie in den Abgrund des Verderbens, in das Absurde kollert. Demnach bleibt es auch hier beim Worte des Dichters: »Auf dem Baum der Sünde wächst die Rute«" (S. 50). Ob das die Ausführungen wirklich „ergeben" haben? Es ist richtig, daß Überweg dem Christentum nicht gerecht wird; die Ausführungen des Vf.s über Paulsen sind ganz interessant, aber eine Reihe loser Bemerkungen und Zitate kann nicht genügen, um eine solche schwere Beschuldigung als bewiesen zu erachten. Der zitierte Satz müßte mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit und der objektiven Ruhe eines vornehmen, seinen Gegenstand völlig beherrschenden Kritikus behandelt werden, will er anders bei den Gegnern auf ruhige Würdigung, bei den unsrigen auf echte Belehrung Anspruch erheben. Mit Zitaten ist eine solche Frage nicht abgetan; und wir lassen uns, im Gefühl des sicheren Besitztums der Wahrheit, viel zu leicht dazu herab, den Gegner mit ein paar geflügelten Worten zu verurteilen, anstatt ihm in christlicher Liebe die Hand zu reichen und ihn emporzuheben. Dazu ist aber vor allem ein feiner Takt und eine äußerste Gewissenhaftigkeit im Beweis unserer Behauptung notwendig. Man wird sich dann nicht dazu hinreißen lassen, Kant und Spinoza „Afterphilosophen" (S. 55), Überweg eine „Edelfrucht im Garten des religiösen Freisinns" (S. 25) zu nennen, sondern wird in ihnen

die keineswegs zu leugnende Schärfe und Tiefe des Geistes voll anerkennen, andererseits aber auch auf die Fehltritte hinweisen, die diese Philosophen in ihren Systemen gemacht haben. Warum müssen wir denn auch immer und immer wieder die Geschichte der Philosophie und die einzelnen Systeme vom Standpunkte der Vorsehung, der Kulturgeschichte und der Apologetik beurteilen? Warum lassen wir philosophischen Gedankengängen nicht eine reinphilosophische Kritik angedeihen, wie wir naturwissenschaftliche Theorien vom Standpunkte der Naturwissenschaft, geschichtliche Konstruktionen von dem der historischen Kritik aus beurteilen? Der Nutzen würde auf beiden Seiten größer sein. Dieser Abschnitt ist unserer Ansicht nach der schwächste.

Der dritte Abschnitt ist betitelt: „Katholische und »moderne« Philosophieforschung." Hier will der hochw. Vf. an der Hand von Willmanns Geschichte des Idealismus zeigen, daß „auf dem Gebiete der historischen Philosophieforschung" den Katholiken keineswegs Inferiorität vorgeworfen werden kann; er weist darauf hin, wie die Philosophie des christlichen Mittelalters aus der alten Philosophie organisch herauswächst und mit ihren weiten Ästen bis tief in die Gegenwart hineinreicht. Die S. 93 ff. angeführten Zeugnisse sind in dieser Beziehung sehr lehrreich. Anderseits wird dargetan, daß die außerchristliche Philosophie den einheitlichen Gedanken verloren, den die christliche zu so erhabener Höhe gebracht, daß sie zwar in Einzelheiten in der Spezialforschung viel arbeitet, an Einheit und Harmonie aber eine schreckliche Einbuße erlitten hat, als Folge des vollständigen Bruches mit dem Mittelalter.

Im ganzen hat die Lektüre des Buches, dessen Titel in uns gern Hoffnungen erweckte, diese ziemlich herabgestimmt. Wir vermissen vor allem die Einheit der Durchführung, die Selbständigkeit und Gründlichkeit der Behandlung. Sehr angenehm hat uns hingegen der Eifer des hochw. Vf.s für die gute Sache berührt, und wir wünschen ihm hierin viel Erfolg und — viele Nachfolger. Dächten wir mehr an die großen Aufgaben, die der Lösung von uns harren, so überkäme auch manchen von uns „tiefer Schmerz, daß wir so wenig tun, um dem Unglauben Einhalt zu gebieten, ihn aus der großen Masse schwacher, verführter Seelen zu verdrängen und ihn zurückzuweisen in sein eigenstes Gebiet, in die Herzen, welche sich boshaft, hartnäckig der Wahrheit verschließen, welche die Finsternis mehr lieben als das Licht." Dann würden sich noch viel mehr Arbeiter finden, die ihre Kraft aufs äußerste auszunutzen suchen würden, um den ihnen zugewiesenen Teil der großen Aufgabe zu bewältigen. Das walte Gott!

3. *Anton Beck:* **Die menschliche Willensfreiheit.** Glaube und Wissen. Heft 7. München, M. Volksschriftenverlag 1906. 8°. 140 S. Mk. 0.50.

Es ist eine echte Volksschrift, die wir vor uns haben, klar und einfach, ohne daß die Genauigkeit dadurch Schaden litte, kernig und packend, ohne sich in seltsame Gedankengänge zu verlieren, belehrend und aufklärend ohne wissenschaftlichen Ballast, sittlich erhebend und kräftigend ohne moralisierende Tendenz. Eine Fülle der konkretesten, kräftigsten Beispiele aus dem täglichen Leben dient dazu, auch dem einfachsten Verstande die zu behandelnde Frage in einfacher, anschaulicher und doch vollständig ausreichender Form zu erklären, wie z. B. die Frage nach dem Unterschied zwischen sinnlichem Trieb und vernünftigem Willen. Wie

die Willensfreiheit aus der Natur unseres geistigen Lebens sich notwendig ergibt, wie sie mit der tatsächlichen Abhängigkeit des Willens von den verschiedenen äußeren und inneren Faktoren zu vereinigen, also von einem absoluten Indeterminismus sehr wohl zu unterscheiden ist, wie das Kausalitätsprinzip, die Erscheinungen der Statistik, die Gesetze der Physiologie mit ihr keineswegs im Widerspruche stehen, dies und noch vieles andere wird in äußerst einfacher und doch erschöpfender Art behandelt.

Die Definition, die der Vf. von der Willensfreiheit S. 24 gibt, ist unserer Ansicht nach etwas zu eng. „Die Willensfreiheit", heißt es da, „besteht also darin, daß wir fähig sind, ohne Zwang nach Belieben eine vernünftige Auswahl unter unseren Gedanken zu treffen". Richtig ist der Zusatz „ohne Zwang", wo äußerer und innerer Zwang verstanden wird, und nicht nur, wie viele Verteidiger der Willensfreiheit irrtümlicherweise wollen, Freiheit von äußerem Zwange. Aber schon der folgende Zusatz: „vernünftige" Auswahl, ist zweideutig. Wenn mir der Gedanke z. B. kommt, das mir anvertraute Geld zu unterschlagen, so ist die einzig „vernünftige" Auswahl die, der Versuchung nicht folgezuleisten. Und doch kann ich dem Versucher Gehör schenken, viele tun es in der Tat, ohne deshalb schon eine unfreie Handlung auszuführen. Der Ausdruck „vernünftig" ist jedoch insofern richtig, als die Willensfreiheit notwendig auf dem Verstande basiert ist und die Bildung von Begriffen und Urteilen voraussetzt. So will es wohl auch der Vf. verstanden haben. Am ungeeignetsten erscheint uns jedoch der Ausdruck: „Auswahl unter unseren Gedanken" zu sein. Kurz vorher hat der Vf. viel richtiger gesagt, frei wählen heiße, daß unser Geist „etwas nicht bloß tun, sondern auch unterlassen kann". Handelt es sich doch hier nicht so sehr darum, unter unseren Gedanken eine Auswahl zu treffen, sondern im allgemeinen darum, ob wir etwas tun oder nicht tun, dies oder jenes tun wollen. Daß vorher der Gedanke an diese oder jene Handlung vorhanden sein muß, ist allerdings selbstverständlich.

Es ist also nicht so sehr eine Auswahl unter Gedanken, als vielmehr unter möglichen Handlungen, wobei zunächst und eigentlich nur die innere Handlung verstanden wird.

Manche kleine Ungenauigkeiten sind für die Sache selbst nicht von Belang, wie z. B. S. 16: „das Auge meldet, die Sonne gehe und die Erde stehe"; S. 17: „darum vermögen unsere Sinne allein und daher auch die Tiere den Unterschied zwischen einem Haus und einem Baum nicht zu erkennen"; S. 24: „Diese Tätigkeit (Begriffe und Urteile zu bilden) vollzieht sich mit Naturnotwendigkeit ohne jede Wahl, ohne Belieben von seiten des Geistes"; S. 79: „So aber sind sich die Tiere nur bewußt, daß sie gezüchtigt werden, weil diese Untat geschah, nicht aber weil sie durch sie geschah"; S. 105: „Ob wir gehen oder stehen, links oder rechts sehen, beim Nachdenken diesen oder jenen Gedanken festhalten, geschieht meist ohne jegliches Gefühl"; S. 188 die Definition des Kausalitätsprinzips „daß nichts ohne vernünftigen Grund geschehen dürfe" (muß heißen: ohne zureichenden Grund) usw. Was Vf. S. 101 sagt: „Denn wo ein stärkster Beweggrund vorhanden ist, muß es auch andere minder starke geben. Diese haben dann keinen Erfolg, und wir haben wiederum eine Ursache ohne Wirkung", möchten wir nicht ganz unterschreiben. Wenn ich einem Hunde, der eben ein Stück Braten erwischen will, mit dem Stocke drohe, so ist die Furcht vor den Prügeln der stärkste Beweggrund, und darum nimmt der Hund das Fleisch nicht. Ein minder starker Beweggrund ist hier sicher vorhanden, nämlich der Braten und sein Duft. Bleibt darum dieser Beweggrund ohne Erfolg, so daß wir hier eine Ursache ohne Wirkung

haben? Das Verlangen, das den Hund zum Braten hinzieht, die psychophysiologischen Änderungen, die in ihm vorgehen, sind doch eine solche Wirkung, nur kann sie sich nicht in die äußere Tat umwandeln, weil eine stärkere Wirkung ihr entgegenarbeitet. S. 75 erklärt der Vf., warum die Sünder auf ewig von Gott abgewendet bleiben. „Nach dem Tode sind sie bei ihrem frei gewählten höchsten Gut, beim Besitz ihres freilich nur dem Schein nach höchsten Gutes angelangt, und da ihnen dieses das höchste Gut ist, können sie kein anderes mehr wählen, sondern müssen es, die Sünde nämlich, besitzen und festhalten.“ Ob diese Erklärung durchschlagend ist? Auch im Leben ist ja der Sünder, indem er sündigt, bei seinem frei gewählten höchsten Gut angelangt und kann sich doch noch ändern. Warum sollte er dies nicht nach dem Tode können, da er ja seinen freien Willen nicht verliert, und jener Schein eines Gutes, der im Leben der Sünde anhaftet, vollständig verschwunden ist? Der angegebene Grund ist also nicht der richtige.

Wir machen diese Bemerkungen nicht, um den Wert dieses Buches zu schmälern, sondern weil wir überzeugt sind, daß es noch manche Auflage erleben kann und mithin sich immer mehr vervollkommnen muß. Nicht nur für eine klarere Erkenntnis seines eigenen inneren Lebens ist dieses Buch sehr wertvoll, sondern auch Eltern und Erzieher, Lehrer und Vorgesetzte können demselben manche beherzigenswerte Winke entnehmen. Wir wünschen darum diesem Werkchen, das ein Muster einer populärwissenschaftlichen Darstellung genannt werden kann, wie überhaupt der Sammlung „Glaube und Wissen“, die weiteste Verbreitung. Heute, wo die verderblichsten Lehren unter dem Mantel hoher, exakter Wissenschaftlichkeit bis in die tiefsten Volksschichten hineindringen, ist ein solches Unternehmen von unserer Seite umsomehr ein Bedürfnis der Zeit. Das Volk läßt sich nicht mehr mit Redensarten abspeisen; es will eine gesunde, kräftige Geisteskost haben, die es wirklich in den schwierigen Fragen des Lebens belehrt und aufklärt. Es läßt sich nicht verhindern, daß auch der einfachste Arbeiter und Landmann, ja selbst das noch unerfahrene Schulkind mit den verschiedensten Schwierigkeiten gegen Glauben und Sitten in Berührung kommt; den verderblichen Folgen einer solchen Berührung kann nur durch echt katholische Erziehung einerseits, anderseits durch eine gründliche, der Fassungskraft entsprechende Belehrung gesteuert werden. Die Sammlung „Glaube und Wissen“, die sich bei gefälliger Ausstattung durch äußerste Billigkeit empfiehlt, entspricht dieser Aufgabe vollkommen und sollte daher in keiner Schul- und Pfarrbibliothek, ja in keiner Familie fehlen.

Friedrich Klimke S. J.

ZUR NEUESTEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSZNER.

1. Dr. S. Huber. Grundzüge der Logik und Noëtik. Paderborn 1906. 2. O. D. Chwolson. Hegel, Häckel, Kossuth und das 12. Gebot. Braunschweig 1906. 3. Dr. J. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Freiburg 1906. 4. A. M. Weiß, Lutherpsychologie. Mainz 1906. 5. Fr. Thomas Esser O. P. Die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte. Mainz 1906.

Die „Grundzüge der Logik und Noëtik" (1.) von Dr. Huber sollen dem Vorwort zufolge die von Dr. Sachs herausgegebenen, unter Zugrundelegung der Vorlesungen Dr. Schneids bearbeiteten, Grundzüge der Metaphysik zu einem vollständigen Lehrbuch der theoretischen Philosophie ergänzen. Der Vf. folgt „in manchen Punkten der formalen Logik", den einschlägigen Arbeiten von Commer, Gutberlet, Michael de Maria S. J., Mercier u. s. w. und verweist betreffs der Einteilung der Wissenschaften auf einen Artikel von Bahlmann S. J. im philos. Jahrbuch des G. V.s. Durch Präzision, klare Darstellung und, was für ein Lehrbuch der Logik von nicht geringer Wichtigkeit ist, treffliche Beispiele empfiehlt sich die vorliegende Arbeit zur ersten Einführung in das Studium der Philosophie. Die Einteilung erläutert den Begriff der Philosophie, die als die Wissenschaft bestimmt wird, welche die Dinge nach ihren letzten und höchsten Ursachen betrachtet. Diese Gründe seien das Formalobjekt der Philosophie. Es ist das die in den neueren, an die scholastische Tradition anknüpfenden Lehrbüchern fast allgemein zur Geltung gelangte Auffassung. Da in derselben streng genommen ein Formalobjekt nicht angegeben ist und nicht gesagt wird, inbezug auf welchen Gegenstand die Gründe von der Philosophie erforscht werden, so kann diese Erklärung unmöglich befriedigen. Man könnte nun dieselbe dahin ergänzen, Philosophie sei die Wissenschaft vom Seienden als solchem und den Gründen desselben, womit die

Bestimmungen: „letzte und höchste" als überflüssig wegfallen würden; alsdann aber würde der Begriff der Philosophie mit dem der Metaphysik zusammenfallen und die übrigen als philosophische betrachteten Disziplinen — Logik, Naturphilosophie und Ethik — aus dem Bereich der Philosophie ausscheiden. Diesem Mißstand entgeht man, wenn man die Philosophie als einen Inbegriff von Wissenschaften betrachtet, die zwar kein gemeinsames Formalobjekt besitzen, wohl aber zu einer die übrigen überragenden und begründenden Wissenschaft hingeordnet sind, womit sich dann auch der natürliche Einteilungsgrund für die philosophischen Disziplinen ergibt, indem die Logik als Werkzeug (Organon), die Naturphilosophie mit Einschluß der Psychologie als Grundlage, die Ethik aber als praktische Anwendung jener Wissenschaft erscheinen, die wir Metaphysik nennen, von Aristoteles aber treffend als philosophia prima bezeichnet wurde. Der Gesichtspunkt, von welchem die Einteilung ausgeht, ist hier ein analogischer wie bei der Einteilung des Seins in die Kategorien. — Auch in dieser Auffassung erscheint die Philosophie nicht als die Summe der Wissenschaften (S. 3), wiewohl sie einen gewissen Spielraum inbezug auf die Bestimmung einer Wissenschaft als philosophischer zu gestatten scheint. So könnte man mit Platon auch die Mathematik als solche betrachten. Dagegen wird niemand versucht sein, nicht bloß mit Aristoteles die Erörterung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe der Philosophie zuzuweisen, sondern auch Chemie und Physik (in dem engeren modernen Sinn).

Der Vf. sucht beide Klippen, Philosophie auf Metaphysik zu beschränken oder sie mit der Summe der Wissenschaften zu identifizieren, zu vermeiden, ist aber, wie oben bemerkt wurde, nicht imstande, für die angebliche Wissenschaft „von den letzten und höchsten Gründen", die gleichwohl nicht mit der Metaphysik zusammenfallen soll, ein wirkliches Formalobjekt anzugeben. Wir haben uns über diesen Gegenstand etwas ausführlicher ausgesprochen, weil uns hierin ein engerer Anschluß an Aristoteles und die Scholastik geboten erscheint. Wenn der Vf. (S. 5) von einer Metaphysik „im weiteren Sinn" spricht, so dürfte sich hierin ein Überrest von jener an die Wolffsche Philosophie erinnernden Einteilung der Metaphysik in allgemeine und spezielle und der letzteren wiederum in Theologie (theol. natur.), Kosmologie und Psychologie verbergen, die zwar

im Leibniz-Wolffschen Ideenkreise, nicht aber vom theistischen Standpunkt eine Berechtigung besitzt. In jenem jedoch hat sie den durchaus abzuweisenden Sinn einer rationalen Kosmologie und Psychologie, der Vorläufer der späteren aprioristischen Konstruktionen. Die Bezeichnung der logischen Ordnung als einer idealen, das „ideal" im scholastischen Sinne genommen, ist nicht zu beanstanden; es ist dies jedoch nicht, wie S. 5 gesagt wird, eine Ordnung, die die Vernunft in den Dingen findet, sondern in ihnen setzt, sofern, wie der Vf. richtig hinzufügt, dieselben Gegenstand des Denkens sind. Richtiger heißt es S. 8: das Objekt der Logik werde durch das Denken hervorgebracht, sei ein ens rationis, freilich kein willkürliches Gedankengebilde, sondern ein ens rat. cum fundamento in re.

In die Darstellung des Begriffs ist mit Recht nach dem Vorbild des Aristoteles die Lehre von den Prädikabilien und Prädikamenten (Kategorien) aufgenommen; denn auch die letzteren gehören in die Logik, sofern sie als Aussageweisen in Betracht kommen und wie die Prädikabilien, wenn auch in anderer Weise, für die Definition die Richtpunkte bilden.

Unter den Denkgesetzen ist auch der von Leibniz formulierte Satz vom hinreichenden Grunde aufgeführt. Dieser Satz bedarf, wie uns scheint, einer genaueren Unterscheidung. Auf die reale Ordnung angewendet, fällt er mit dem Kausalgesetz zusammen. Logisch betrachtet aber besagt er nichts weiter, als daß Sätze, die nicht unmittelbar evident sind, der Begründung, d. i. der Zurückführung auf unmittelbar evidente Wahrheiten bedürfen. Die dahin gehende Auffassung, daß alles einen Grund haben müsse, sei es in oder außer sich, würde zu dem unhaltbaren Begriffe eines ersten sich selbst verursachenden Seins führen, der in der modernen Philosophie so viel Verwirrung angerichtet.

Der deutsche Ausdruck: Beweisführung sollte, scheint uns, nicht, wie vom Verfasser, von der Argumentation überhaupt, sondern nur von der Demonstration gebraucht werden.

Von der Induktion sollte es wohl richtiger heißen, sie schließe nicht aus dem Grunde, wie der Syllogismus, liefere aber diesem die Mittelbegriffe; denn die Induktion geht zwar vom Tatsächlichen aus, ohne sich jedoch damit zu

begnügen, sondern ihre Absicht ist geradezu auf den Grund und die Ursache gerichtet (S. 51). Durch die Darstellung der Methoden der Induktion (S. 53) wird dies bestätigt. Eben weil an die Stelle des Mittelbegriffs im induktiven Verfahren die beobachteten Fälle treten und der Schluß, wie es S. 50 heißt, ein unmittelbarer ist, zielt dasselbe auf das die Individuen mit der betreffenden Eigenschaft oder Erscheinung und somit untereinander verbindende Glied, und dies ist eben der Grund oder die Ursache. Die unvollständige Induktion erhält gerade dadurch ihren wissenschaftlichen Wert, daß man in einem gegebenen Falle berechtigt und genötigt ist, einen Kausalzusammenhang anzunehmen. Daß aber der von der Induktion gesuchte Mittelbegriff, dessen sich alsdann der Syllogismus bedient, die Ursache ist, sagt Aristoteles ausdrücklich: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον.*

Die von den Lehrbüchern vielfach vernachlässigte Topik ist mit Recht, wenn auch kurz, behandelt (S. 57 f.). Mit demselben Recht ist die Einteilung der Wissenschaften in formale und reale zurückgewiesen (S. 68).

Während bisher nur von der „Logik" die Rede war, wird in der Einleitung zur Noëtik dieser die „formale Logik" gegenüber gestellt. Einer solchen würde eine materiale Logik als Gegensatz entsprechen, wovon der Vf. selbst nichts wissen will. In jedem Falle ist die Noëtik oder (nach dem Vf.) Kritik keine materiale Logik. Will man Teile der Logik unterscheiden, so lassen sich als solche Elementarlogik und Wissenschaftslehre, entsprechend den analyt. priora und posteriora des Aristoteles, bezeichnen. Die für den Ausdruck: formale Logik angeführten Gründe (S. 78) vermögen uns nicht zu überzeugen. Ebensowenig können wir der Auffassung der Kritik als einer besonderen philosophischen Disziplin unseren Beifall geben. Sind es psychologische Probleme, die die Kritik behandelt, oder ist die Kritik eine psychologische Untersuchung (S. 79 f.), so schlägt sie eben, soweit sie dies ist, in die Psychologie ein. Tatsächlich aber werden unter diesem Titel psychologische und selbst metaphysische Fragen (die nach der Realität des Allgemeinen) erörtert.

Die Annahme sog. Grundwahrheiten (P. Pesch), unter ihnen als erster Bedingung die Fähigkeit der Vernunft, zu erkennen und als erster Tatsache, die Existenz des Denkenden, ist als unzutreffend mit Recht zurückgewiesen.

„Nur die principia per se nota sind Grundwahrheiten und unter ihnen das Prinzip des Widerspruches die erste" (S. 105).

Die Objektivität der Sinnesqualitäten wird mit Recht nicht nur im virtuellen, sondern im formellen Sinne aufrecht erhalten (S. 115): „Einer unlösbaren Schwierigkeit verfallen auch jene, welche den sensiblen Qualitäten (d. i. den sens. propria) eine sog. virtuelle Realität zuerkennen wollen" (S. 116).

Gegenüber den verschiedenen, seit Descartes aufgestellten Kriterien wird als wahres Kriterium die „objektive Evidenz" geltend gemacht, was in dem Sinne eines crit. quod unzweifelhaft richtig ist. Andererseits ist den Vertretern des princ. contradictionis zuzugestehen, daß es dieses oberste Vernunftgesetz ist, nach welchem wir wenigstens alle unsere Urteile auf ihre Wahrheit und Gewißheit prüfen (crit. secundum quod); formell nämlich kommt, wie auch unser Lehrbuch ausführt, Wahrheit nur dem Urteil zu. Die Gewißheit der princ. per se nota aber hat in der Einsicht in den objektiven Sachverhalt selbst ihren Grund, daher auch der Grundsatz: cum principia negantibus non est disputandum. Man vgl. die Art und Weise, wie Aristoteles in den metaphysischen Büchern das princ. contradict. verteidigt.

Die Bedenken untergeordneter Natur, die wir im vorstehenden äußerten, bilden kein Hindernis, das vorliegende Lehrbuch aufs wärmste zu empfehlen. Insbesondere wäre zu wünschen, daß dasselbe nicht nur in geistlichen Seminaren und an Lyzeen, sondern auch an Universitäten und in Lehrerbildungsanstalten Eingang finden möchte an Stelle der zahlreichen teils eklektischen teils von Herbart, Diesterweg u. a. beeinflußten Lehrbücher.

Unter dem etwas eigentümlichen Titel: „Hegel, Häckel, Kossuth und das 12. Gebot" (2) übt der Petersburger Professor O. D. Chwolson, Vf. eines ausführlichen Lehrbuchs der Physik, eine vernichtende Kritik hauptsächlich an dem „Physiker" Häckel, dem bekannten Apostel des Darwinismus und Propheten einer „monistischen" Weltanschauung. Unter dem 12. Gebot versteht der Vf. die Warnung, über nichts zu schreiben, was man nicht versteht (S. 11 ff.).

Als Motto sind folgende zwei Sätze aus Häckels Welträtseln angeführt: „Die kinetische Substanztheorie ist

unhaltbar“ und „Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie widerspricht dem ersten und muß aufgegeben werden“. Dem Vf. erscheinen sie in ihrer Weise als ebenso charakteristisch, wie die gleichfalls als Motto zitierten Aussprüche einer aprioristischen Spekulation (Hegels): „Die Fixsterne sind ein Hitzausschlag des Himmelsgewölbes.“ „Es kann nur sieben Planeten geben.“ Widerspricht dies den Tatsachen: nun, um so schlimmer für sie!

Das erste Kapitel bespricht das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft. Philosophisch-spekulativer Selbstüberhebnng sei eine Zeit gefolgt, in der von philosophischer wie naturwissenschaftlicher Seite wechselseitige Fühlung gesucht wurde, jedoch ohne Erfolg, da man das „zwölfte Gebot“ mißachtete. An zwei Beispielen solle im folgenden gezeigt werden, wie Naturforscher und Philosophen dieses Gebot vergessen und dadurch die Sterilität einer gewaltigen Geistesarbeit verschuldeten. Voraus gehen Bemerkungen über Schopenhauer und Hegel, die kurz erwähnt werden mögen. Bekanntlich greift jener die Vorstellung von der Zerlegbarkeit des weißen Lichtes in farbige Bestandteile an. Jedoch nicht hierin liege das Beleidigende seiner Behauptung, sondern darin, daß er, „ohne eine Ahnung zu haben von dem großen Umfang und der Vielseitigkeit der Farbenerscheinuugen die Farbenlehre verurteile“ und mit Spott übergieße (S. 16). Für uns ist die Frage, ob nicht eine dynamische Auffassung vor der mechanischen aus philosophischen Gründen den Vorzug verdiene. Gesicherte Resultate der physikalischen Forschung dürften dabei nicht in Frage kommen.

Über die Art, wie Hegel die Tatsachen meistert, brauchen wir kein weiteres Wort zu verlieren (S. 19). — Das dritte Kapitel ist Häckel gewidmet. Folgendes sind die von Häckel aufgeworfenen Fragen, die wir nach des Vf.s Bericht mit den kurzgefaßten, aber objektiv-getreuen Antworten hersetzen wollen.

1. Frage: Wie entstand die erste Bewegung? Antwort: Die Bewegung ist eine immanente und ursprüngliche Eigenschaft der Materie. Da es sich um geordnete Bewegung handelt, sind das „leere Worte“ (der Vf.).

2. Frage: Was ist das Leben? Antwort: (ungefähr!) Die eigentümlichen Lebenserscheinungen sind eine Folge eigentümlicher Eigenschaften des Kohlenstoffs (S. 26).

3. Frage: Was ist die Seele? Antwort: Der Kollektivbegriff für eine Summe von Gehirnfunktionen (S. 27).

4. Frage: Wie entstand die bewußte Empfindung? Durch Spiegelung der Empfindungen in einem Zentralteile des Nervensystems (S. 28).

5. Frage: Was geschieht bei der Befruchtung? Antwort: Die neue Zelle entsteht infolge von „erotischem Chemotropismus" (Ebd.).

6. Frage: Wie erklärt sich die Vererbung? Antwort: Die Erblichkeit ist das Gedächtnis der Plastidüle (Ebd.).

Als Probe des in den Häckelschen Welträtseln angeschlagenen Tones sei der Satz angeführt: „Der mütterliche Seelenkeim reitet auf der Eizelle, der väterliche auf dem beweglichen Samentierchen" (S. 29).

Wir überlassen es dem Leser, das charakteristische Wort für diese Sorte populärer „Wissenschaft" zu finden.

Auf das „Physikalische" in den „Welträtseln" eingehend, erörtert der Vf. den Begriff des Äthers, woraus wir die Bemerkung entnehmen, daß seit 20 Jahren die „Strahlen" von keinem Physiker mehr als eine rein mechanische, elastische Vibration betrachtet werden. Auch sei das Hauptcharakteristikum der modernen Physik die bedingungslose Verwerfung der actio in distans (S. 39).

Häckel redet von zum Teil unregelmäßigen Bahnen von Weltkörpern. Der Vf. fragt, was denn darunter zu verstehen sei und welche Weltkörper auf solchen Bahnen sich bewegen? (S. 41).

Weiterhin beleuchtet der Vf. das „Substanzgesetz", das Häckel den sicheren Leitstern nennt, „der unsere (!) monistische Philosophie durch das gewaltige Labyrinth der Welträtsel zu deren Lösung führt". (A. a. O.) Unter diesem Namen faßt er zwei physikalische Weltgesetze zusammen: das Gesetz von der Erhaltung der Masse und das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Das erstere, das der Physiker als in einem „geschlossenen System" gültig behauptet, dehnt Häckel über das Universum aus und erklärt die Quantität der Materie als unendlich und unveränderlich.

Der Vf. schließt hieran eine kurze Darstellung des Energiegesetzes, die vom Begriff der Arbeit ausgeht, und stellt folgende Formel auf: „Der in einem geschlossenen System vorhandene Energievorrat bleibt bei allen in dem System stattfindenden Vorgängen unverändert" (S. 98).

Energie sei gleich Arbeitsfähigkeit und vom Begriff der Kraft zu unterscheiden. Die „unzerstörbaren Naturkräfte", deren „Einheit" werden als „laienhafte Phrasen und unsinnige Sachen" gekennzeichnet (S. 50).

Häckel reiht „Seelenleben, Denken und Vernunft" unter die Energieformen ein; dagegen erklärt der Vf. heftig protestieren zu müssen. Aus den Welträtseln ist der — nach unserer Ansicht — geradezu phänomemale Satz zitiert: „Der Monismus erkennt im Universum nur eine einzige Substanz, die ‚Gott und Natur' zugleich ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind für sie untrennbar verbunden." Häckel beruft sich auf Spinoza, demzufolge die Materie oder unendlich ausgedehnte Substanz und der Geist oder die Energie als die denkende Substanz die fundamentalen Attribute der universalen, göttlichen Substanz seien (S. 59). Man sieht, im Kopfe der „Monisten" schwirren Begriffe und Worte wild durcheinander, was, wie der Vf. ironisch meint, vielleicht auf eine Unordnung im „Neuroplasma seiner Ganglienzellen" hinweist.

Großes Gewicht legt der Vf. auf das Entropiegesetz, das „außerhalb der Spezialisten-Physiker so gut wie unbekannt sei wegen der großen Schwierigkeiten, die das tiefere Eindringen in die Thermodynamik biete" (S. 63). Der erste Hauptsatz der Thermodynamik oder das Gesetz von der Erhaltung der Energie ergebe das rein quantitative Gesetz, das alle Vorgänge, ganz unabhängig von ihrer Richtung, beherrscht. Dagegen weise das Entropiegesetz auf die Richtung hin, in welcher die Vorgänge verlaufen (S. 64). Es beherrsche alle Erscheinungen, die in der Welt vor sich gehen, und sei als Gesetz der Tendenz, das Gesetz der Evolution der Welt; denn es lehre uns, „daß die Welt ein Organismus ist, der sich in einer ganz bestimmten, genau definierbaren Richtung entwickelt" (S. 68).

Halten wir in unserem Referate einen Augenblick inne und fragen wir uns, ob und inwiefern die Welt als Organismus aufgefaßt werden könne. Im strikten und eigentlichen Sinn offenbar nicht, da die Begriffe: Belebt-, Beseeltsein auf die Welt keine Anwendung finden können. Ebensowenig aber ist die Welt ein purer Mechanismus. Das Richtige dürfte in der griechischen Benennung: Kosmos und in der aristotelischen Definition der Natur als inneren Bewegungsprinzips angedeutet sein. Die nähere

Ausführung müssen wir uns hier versagen. — Der Vf. schränkt übrigens auch die Geltung des Entropiegesetzes auf die Welt des Physikers im oben angeführten Sinne ein. Die genauere Bestimmung des Entropiegesetzes möge man beim Vf. nachsehen. Um auf Häckel zurückzukommen, so ist ein Satz desselben angeführt, „der wohl wert ist, fernen Nachkommen als abschreckendes Beispiel überliefert zu werden,[1] als ein ewiges Denkmal menschlichen Hochmuts, als ein Vorbild dessen, wie man wissenschaftliche Fragen nicht behandeln darf" (S. 71). Der beanstandete Satz Häckels behauptet, das Entropiegesetz widerspreche dem Energiegesetz und müsse aufgegeben werden.

Das Entropiegesetz wurde zum Ausgangspunkt eines Argumentes für die Existenz eines ersten Bewegers genommen; denn strebe alle Bewegung einem Endzustand zu, so müsse sie einen Anfang genommen haben; es müsse also ein überweltlicher Urheber des Kosmos angenommen werden; was selbstverständlich der „Monist", der Vertreter der Notwendigkeit und Ewigkeit der Bewegung, der Materialist oder Hylozoist Häckel nicht zugeben kann.

„Nicht dem ersten Hauptsatze, mit dem er absolut nichts zu schaffen hat, widerspricht der zweite, wie Häckel uns will glauben machen; er widerspricht der Häckelschen Philosophie, und für das todeswürdige Verbrechen wird er auf Grund falscher Beschuldigung zum Tode verurteilt" (S. 73).

Der Vf. schließt: „Das Resultat unserer Untersuchung ist entsetzlich, man darf wohl sagen — haarsträubend! Alles, aber auch alles, was Häckel bei der Berührung physikalischer Fragen sagt, erklärt und behauptet, ist falsch, beruht auf Mißverständnissen oder zeugt von einer kaum glaublichen Unkenntnis der elementarsten Fragen. Selbst von dem Gesetze, welches er selbst als ‚Leitstern' seiner Philosophie proklamiert, besitzt er nicht die elementarste Schulkenntnis" (S. 76).

Wird dieses vernichtende Urteil über den „Physiker" Häckel auf den Jenenser Biologen einen Eindruck machen oder wird er sich mit dem kolossalen Erfolge „bei dem großen Haufen der mehr oder weniger Gebildeten" (S. 77) beruhigen?

---

[1] Vom Vf. unterstrichen.

Auf die Exekution des Naturforschers folgt die des „Philosophen" (Kossuth), der in der Weise des Positivismus die Allgemeinheit und Strenge der Naturgesetze gegen Häckel bestreitet, so daß hier merkwürdigerweise der Vf. zum Verteidiger Häckels wird. Kossuth verlangt von der ein Naturgesetz ausdrückenden Formel, daß in ihr alle gleichzeitig einwirkenden Faktoren berücksichtigt würden, was freilich unmöglich ist. Dagegen erklärt der Vf. mit Recht, eine solche Formel würde überhaupt kein Naturgesetz, sondern nur eine individuelle, zufällige Erscheinung, d. h. die Tatsache ausdrücken (S. 86).

Fassen wir den Eindruck, den die Schrift des bedeutenden Physikers uns hinterläßt, in wenigen Worten zusammen, so besteht derselbe darin, daß weder die monistische Philosophie Häckels noch die in entgegengesetzter Richtung abirrende, positivistische Kossuths den Ansprüchen einer besonnenen Wissenschaft gerecht zu werden vermag.[1]

Als apologetishe Studie bezeichnet sich die Schrift Dr. Uhlmanns (3): Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner, die zugleich als 1. und 2. Heft des 8. Bandes der „Straßburger Theologischen Studien" erscheint. Der Vf. will vom festen Boden des christlichen Theismus aus die Persönlichkeit Gottes verteidigen und die Gegengründe einer ungläubigen Philosophie und einer rationalisierenden Theologie prüfen und zurückweisen (S. V. f.).

Auf die Bestimmung des Begriffes „Person" und eine genauere Erörterung der göttlichen Persönlichkeit und Persondreiheit folgt die Kritik des materialistischen Systems und des pantheistischen Monismus. Vier weitere Abschnitte behandeln die Einwendungen des Pantheismus gegen die Persönlichkeit, den „philosophischen Monismus", die Persönlichkeit Gottes und das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott, endlich Biedermanns Kritik der Persönlichkeit Gottes.

Da eine Besprechung der vorliegenden Schrift vom literarischen Gesichtspunkt im Jahrbuch oder an einem anderen Orte in Aussicht genommen ist, so begnügen wir uns, dieselbe von einer und zwar der charakteristischen Seite ins Auge zu fassen, d. h. von jener, welche ihr das

[1] Die Freiburger Literarische Rundschau bringt in Nr. 8 Jahrg. 1906 eine Besprechung der Schrift Chwolsons', die der Bedeutung derselben durchaus nicht gerecht wird.

eigentümliche Gepräge aufdrückt, und diese ist die vollständige Abhängigkeit von der Spekulation Schells. Der Vf. spricht durchweg die Sprache des berühmten Apologeten, und zwar jene vorsichtigere Sprache von der göttlischen Selbstwirklichkeit, der wesenbegründenden Tat usw., die Schell, von den Gegnern gedrängt, an die Stelle der schrofferen Ausdrücke von der Selbstverursachung, der wesenschaffenden Weisheit und Liebe setzte, ohne jedoch den ursprünglichen, der idealistisch-pantheistischen Spekulation entlehnten Grundgedanken aufzugeben, der durch den Schleier der neuen Ausdrücke hindurchschimmert.

Wozu bei der Bestimmung des Personbegriffs die Zitate aus Drews und Hartmann dienen sollen, ist nicht abzusehen (S. 14 f.). Die zusammenfassenden Sätze aber, die lauten: „Unter Person ist zu verstehen die geistige Natur in tatsächlicher Verwirklichung. Hypostase oder Selbstand ist das inhaltliche Sein überhaupt in tatsächlicher Verwirklichung“ (a. a. O.) treffen durchaus nicht den dogmatisch entscheidenden Punkt.

Im Sinne Schells ist dann S. 21 gesagt: „Wenn dessen (Gottes) Seiendsein nicht weiter ausgreifen kann als sein Wollendsein, wenn dieses aber jenem auch nicht vorausgreifen kann, wie sollen wir die Wesensaktualität und die Wesensenergie Gottes zusammendenken, um von ihm die Ungedanken der sinnlosen Seinsnotwendigkeit und grundlosen Seinswillkür gleichmäßig fernzuhalten?“ (S. 21. Zitiert ist: Braig zu Pesch in der Lit. Rundschau 1900, H. 10)![1]

Im folgenden ist Tat mit Aktualität (actus purus) identifiziert: „Der Grundcharakter des selbstwirklichen oder absoluten Wesens ist selbstbestimmte, wesenhafte Tat (actus purus), die alles, was sie ist, durch sich selbst besitzt und genießt und sich in keiner Weise auf einer Naturgrundlage entwickelt, die bereits gegeben oder bestimmt wäre. Das selbstwirkliche Wesen ist als solches Persönlichkeit, weil sie nicht bloß teilweise die Herrschaft der Selbstbestimmung über sich ausübt, sondern schlechthin die selbstbestimmte, auf sich selbst begründete Denktat der ewigen Selbsterkenntnis, der unendlichen Weisheit und die in heiliger Liebe zur Vollkommenheit selbst-

[1] Wie Schell, so setzt auch Braig als Erstes die Tat. Wir haben uns hierüber bei früheren Anlässen im Jahrbuch ausgesprochen.

begründete Willenstat der ewigen Selbstliebe und Güte ist" (S. 85).

Gott ist Persönlichkeit, „indem er sich erkennend und wollend formaliter verwirklicht (sese actuat)" (S. 94).

„Nicht ein nach Sittlichkeit strebender Wille kann das Urerste sein, sondern nur die sittliche Tat, welche Gesetz und Freiheit in ewiger Selbstbegründung und Selbstwirklichkeit ist, welche durch freie Setzung diese in den Unterschied von Wollen und Sollen gespaltene Sittenordnung begründet hat." „Der Wille kann im Absoluten nicht auf eine gegebene Wesenheit folgen, welche nicht durch den Willen bestimmt wäre" (S. 117).

„Die persönliche Rücksicht auf Gott würde unsere Sittlichkeit nur dann mit einem fremden Beweggrund verunreinigen, wenn Gott nicht ganz und gar das Sittengesetz und Urbild des vollkommenen Geisteslebens selbst wäre" (S. 124).

„Gott bzw. die persönliche Existenz der unendlichen Vollkommenheit bedeutet den ewigen Vollzug alles Guten, aller Heiligkeit und Gerechtigkeit" (S. 163).

Zustimmend ist aus Schell zitiert: „Das Kausalgesetz bedeutet: Nichts besteht[1] und entsteht ohne bestimmende Ursache, ohne ursächliche Tätigkeit . . . die Seele der Wirklichkeit ist die Wirksamkeit" (S. 172).

„Die Zeitlichkeit und das Zeitliche ist das Produkt der Ewigkeit, insofern sie denkendes Ersinnen (!) des Zeitlichen ist und dessen schöpferisches Bewirken" (S. 193).

„Gott besitzt sich, indem er sich selbst durch eine logische und ethische Tat von unendlicher Kraft und Energie begründet" (S. 200).

„Es wäre unbegreiflich, wie ein Geist jenen Ideen Wesen und Wirklichkeit geben könnte, welche gewissermaßen nur das Schattenbild seines Selbstgedankens sind, wenn er nicht selbst durch sein eigenes Denken und Wollen besteht" (S. 203).

„Dieser Gesichtspunkt ist die Selbstwirksamkeit, die Aseität der reinen Tat, welche hinsichtlich der göttlichen Erkenntnis bedeutet, daß Gott deshalb Allwissenheit ist, weil er die alles erdenkende Urweisheit ist, daß Gott deshalb die Vollkommenheit des geistigen Erkenntnisbesitzes

---

[1] Von mir unterstrichen.

ist, weil er die selbständige Vollkommenheit der geistigen Denk- und Willenstat ist" (S. 206 f.).

„Die Wirklichkeit ist sein wollendes und sehendes Denken" (S. 212).

Aus Schells „Gott und Geist" ist angeführt: „Sogar das Christentum liefert den Beweis, wie der Mangel einer anschaulichen Vorstellung und eines persönlichen Sinnbildes den persönlichen Gebetsverkehr erschwert und für viele fast ganz in Wegfall bringt: durch die eigentümliche Vernachlässigung, welche Gott der Hl. Geist im Gebetsleben erfährt" (S. 222). „Der Hl. Geist ist der Gott der Immanenz, des Seelenlebens wie des Naturlebens, der Gott des Herzens, der Erleuchtung und Kräftigung, des Trostes und der Hilfe — und trotzdem erweist sich die Art seiner Darstellung und Vorstellung so verhängnisvoll, weil sie die Persönlichkeit nicht offenbart" (S. 233).

Weiterer Anführungen bedarf es nicht, um die völlige Abhängigkeit des Vf.s von der Denk- und Redeweise Schells zu konstatieren. Es ist zweifellos ein verdienstliches Unternehmen, gegen Materialismus und Pantheismus die Persönlichkeit Gottes zu verteidigen. Der Schellsche Gottesbegriff aber erweist sich zu einem solchen Zwecke als eine durchaus untaugliche Waffe. Wer die Tat als das Erste setzt und durch sie das Wesen nach seiner gedanklichen Bestimmtheit und tatsächlichen Wirklichkeit begründet sein läßt, bewegt sich im Geleise jener Spekulation, die von Fichte ihren Ausgang genommen und in Hegel, Schopenhauer und Hartmann ihre vollendete Ausführung gefunden hat. Diese Ideen haben im theistischen Ideenkreise keinen Raum, und es ist aufs lebhafteste zu beklagen, daß man unbeirrt um die gewichtigen Bedenken, die besonders auch im Jahrbuch ihren Ausdruck gefunden haben, und zwar, ohne dieselben auch nur einer Erwähnung zu würdigen, fortfährt, Propaganda dafür zu machen.

Als kritische Nachprüfung der Untersuchungen Denifles bezeichnet sich A. M. Weiß' „Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende". Der Einleitung zufolge ist Zweck der Schrift, nicht nur die entstandenen Legenden aufzuzählen und zu würdigen, sondern auch ihr Entstehen aus den innersten Wurzeln zu erklären (S. X). Dabei gibt der Vf. bezüglich des Erfolges sich keiner Täuschung hin, da Luther selbst zur Legendenbildung den reichlichsten Beitrag geliefert habe

und der Protestantismus um so entschlossener auf dieser Bahn verharren müsse, je mehr seine Auflösung zunehme (S. XII). Der erste Abschnitt legt „die Grundsätze für die Beurteilung des Reformationswerkes" dar: der Protestantismus könne heute fast nur noch vom geschichtlichen Standpunkte aus behandelt werden (S. 5), eine gemeinsame Basis der Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten zu suchen, sei ein Irrtum, wenn auch ein ehrenwerter (S. 6). Für jede Tat, so auch die Luthers seien Erklärung und Beurteilung wohl zu unterscheiden, so einfach die erstere, so schwierig sei die letztere (S. 13 ff.). Soweit es der psychologische und geschichtliche Standpunkt erfordere, dürfte auch der dogmatische hereingezogen werden (S. 24), kurz, der maßgebende Standpunkt sei der katholische (S. 25).

Der zweite Abschnitt enthält eine kritische Würdigung des Werkes von Denifle, die auch die Schwächen desselben nicht verhehlt und zeigt, daß sie nicht nur zu erklären, sondern auch zu entschuldigen seien.

Dem 3. Abschnitt zufolge ist der geschichtliche und der ideale Luther zu unterscheiden. „Für sie, die Protestanten, ist Luther nicht ein Mensch, sondern die abtrahierte, die ewig unvergängliche, die sublimierte Idee des Protestantismus" (S. 62). Es sei daher aussichtlos, durch Zurückführung Luthers auf seine natürliche Wirklichkeit die Protestanten aufklären zu wollen (S. 63). Wie hätte sonst ein Hauck im Jahre 1905 behaupten können, nicht durch die Reformation, sondern durch die Gegenreformation sei die kirchliche Einheit Deutschlands verloren gegangen? (S. 64).

Der 4. Abschnitt behandelt die Lutherlegende hinsichtlich der katholischen Lehre. Legende aller Legenden sei das Märchen von der lediglich strafenden Gerechtigkeit Gottes, das Mittelalter, meint man, kennt nur einen zürnenden, rächenden Gott (S. 71). Ein anderer Punkt betrifft die katholische Lehre von der Ehe, die gerade Luther der hohen sakramentalen Würde entkleidete und zu einem „eitel weltlichen Ding" herabsetzte. Unrichtig ist die Meinung, Luther habe den Glauben an die Gottheit Christi aufrecht erhalten; vielmehr gab er den ersten Anstoß zur Auflösung des christlichen Dogmas sowohl von der Person Christi wie von der Trinität (S. 87 f.).

Auch die Lehre Luthers selbst verfiel der Legenden-

bildung. Seine Theologie ist negativ, daher auflösend, zersetzend, zerstörend (S. 102); ihre Seele bildet der Gegensatz zur Scholastik, der bis zum Ingrimm sich steigert. Luther erklärt, Gesetze für die Auslegung des Wortes Gottes lasse er nicht gelten (S. 110). „Seine Theologie war sehr mager, seine Philosophie war es noch mehr. Die wenigen Nominalisten, die er kannte, hat er kaum je im Zusammenhang gelesen, nicht einmal seinen ‚lieben Meister', den verwegenen Occam traurigen Andenkens" (S. 119). „Richtig sagt Harnack, die Reformation Luthers habe das dogmatische Christentum abgetan" (S. 129), (Abschn. V).

Nicht Skrupulant war Luther, sondern „Sklave seiner ungebrochenen Natur" (S. 138), von Natur furchtsam (S. 139), daher sein Poltern und Schelten, weder ein Charakter- noch ein Verstandesmensch (S. 143), weit mehr Willensmensch im Sinne der Willensstarrheit (S. 144). Luthers angebliche Skrupel sind „sehr begründete Reaktionen seines besseren Gewissens" (S. 147). Die „Roheiten und Schmutzereien" in seinen Schriften finden in dem Volkston seiner Zeit weder Erklärung noch Entschuldigung (S. 159). Unbedingt zu verurteilen ist sein „gräßliches Verdammen" (S. 162); ein Hauptmittel desselben ist die Karikatur (S. 165). Im Kampfe gegen den Primat wurde er von Jahr zu Jahr heftiger (S. 170).

Am Individualismus ist Luthers „Persönlichkeit," die so reich und kräftig angelegt war, zugrunde gegangen (S. 193), um es klarer auszudrücken, an „seinem übermäßigen Selbstgefühl" (S. 196). Es ist der Geist des Humanismus, der auf Luther überging und von ihm auf den Protestantismus. Durch diesen ist er zum Geist des Modernismus geworden (S. 196), (Abschn. VII).

Aus dem Schlußkapitel (VIII) mögen die Worte hier stehen: „Luther war der ungewöhnlich beredte Popularisierer der entarteten Scholastik,[1] trotz seiner Unzünftigkeit der willkommene Handlanger für den kirchenfeindlichen Humanismus, das Endergebnis aus dem Jahrhunderte hindurch währenden Kampf des Säkularismus und der Häresie gegen die Kirche uud gegen den Glauben;

[1] D. h. des Nominalismus, der als Abfall von der echten, klassischen Scholastik eines Albert und Thomas zu bezeichnen ist.

sein Werk war der Keil, der die Christenheit endgültig spaltete, die Pandorabüchse, aus der die Keime zum modernen Zersetzungsprozeß entflogen, die Auflösung der Ehe zwischen Himmel und Erde, ja die völlige Ausrodung des Übernatürlichen" (S. 210).

Ein Rückblick auf die psychologische Analyse zeigt, wie dieselben Elemente, die den Zündstoff bildeten, auf welchen die von Luther geschleuderte Brandfackel fiel, Nominalismus, Humanismus, autoritätsfeindlicher Subjektivismus, in welcher Richtung auch die vom Vf. nicht berührte theosophische Mystik liegt, im Reformator selbst sich wirksam erwiesen. Die weiteren Faktoren sozialer und politischer Natur liegen außerhalb des Bereichs psychologischer Betrachtung. Der Gegensatz aber zwischen Katholizismus und Protestantismus läßt sich auf den weltgeschichtlichen Kampf von Objektivismus und Supernaturalismus einerseits und Subjektivismus und Naturalismus anderseits zurückführen. Ein hervorragender Philosoph der neuesten Zeit sieht die vermeintliche Berechtigung des Protestantismus einfach darin, daß „unsere" gesamte Lebensauffassung eine andere geworden ist, womit der Primat des Willens erklärt und jede Diskussion im Grunde abgeschnitten ist. Wir aber halten mit dem englischen Lehrer dafür, daß der Wille zwar das bewegende, nicht aber das erleuchtende, erkenntnisbestimmende Prinzip ist.

Auf einem reichlichen, mit großem Fleiße gesammelten Material beruht die Studie von Fr. Th. Esser über die (5.) allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte. Zugleich werden wir mit vielen Erzeugnissen der Poesie und Kunst bekannt gemacht, mit denen frommer Sinn die populärste aller Andachten, die sich allmählich zu einer ebenso sinnreichen als einfachen Verbindung mündlichen und betrachtenden Gebetes ausgestaltete, im Laufe der Zeit geschmückt hat. Das Resultat seiner Untersuchungen ist vom Vf. selbst am Schlusse der Schrift zusammengefaßt (S. 151 f.). Im Anfang des 15. Jahrhunderts führte ein deutscher Kartäuser, Dominikus Pruthenus, den Gebrauch ein, zu jedem der 50 Ave Maria des Rosenkranzes eine religiöse Wahrheit zu betrachten. Durch die Bemühungen des sel. Alanus de Rupe wurde in Nachahmung des Psalters die Zahl der Betrachtungspunkte auf 150 vermehrt, womit

sich eine Dreiteilung von drei verschiedenen Betrachtungsreihen wie von selbst aufdrängte. Diese drei Gedankenreihen fanden sich in den durch die Farben weiß, rot und golden dargestellten verschiedenen Geheimnissen der Menschwerdung, des Leidens und der Verherrlichung des göttlichen Heilandes. Aus dem Bedürfnis der Vereinfachung wuchs dann die Übung heraus, zu jedem Zehner von Ave Mariä' einen einheitlichen Punkt aus der Erlösungsgeschichte zu betrachten. Von 1600 ab ist der Sieg dieser Betrachtungsweise beim Rosenkranz über andere allenthalben entschieden. Ein Jahrhundert später wurden Abweichungen von derselben mißbilligt und abgelehnt.

REUE UND BUSZSAKRAMENT.

Die Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Reue und Bußsakrament.

(Fortsetzung aus Bd. XXI S. 72. 143.)

Von P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

IX. Rückblick.

91. Nach Abschluß unserer Untersuchung glauben wir dieselbe in folgende Resultate zusammenfassen zu dürfen.

1. Der hl. Thomas betrachtet den Reueakt als einen besonderen Akt des Seelenlebens, der unvollkommen ist, wenn er nur der knechtlichen Furcht, vollkommen, wenn er der Liebe und Gnade als Motiv entspringt. Nicht aber bezeichnet die vollkommene Reue einen nur an sich gesteigerten Reueakt, zu welchem dann nur äußerlich (concomitanter) die Gnade hinzukommt.

2. Die vollkommene Reue ist im strengen Sinne Tugend, weil sie vermöge ihrer Abhängigkeit von der Gnade und Liebe inchoativ bereits die vollzogene Eingießung der heiligmachenden Gnade mit den übernatürlichen Tugendhabitus voraussetzt — also ein übernatürlich vollkommenes Subjekt — und ihrerseits eine vollendete Abwendung von der Sünde, sowie eine vollendete Hinwendung des Pänitenten zu Gott bewirkt.

3. Zur gültigen Setzung und objektiven Wirksamkeit des Sakramentes genügt die unvollkommene Reue, weil sie ein wirklicher Reueakt ist, die vollkommene Reue ist Desiderat und vollkommenste Setzung des Sakramentes, nicht aber tut sie dem Sakramente Eintrag.

4. Die vollkommene Reue ist nach der Lehre der Summa res et sacramentum, indem sie an der sakramentalen Kraft des sakramentalen Zeichens teilnimmt, sei es nun, daß sie beim Empfang der Absolution bereits vorhanden oder durch die Absolution bewirkt werde, was auch im Augenblick derselben möglich ist.

5. Die vollkommene Reue ist notwendige Forderung als Folge eines wirksamen Sakramentsempfanges, sei es im Augenblick desselben oder dann wenigstens zu gegebener Zeit.

6. In diesem Sinne fungiert sie als Disposition, welche die Seele des Pänitenten zu einem würdigen Subjekt der Gnade macht, aber nicht als der Gnade vorangehende, sondern als aus ihr resultierende und mit ihr verbundene Disposition, als inseparabilis effectus gratiae, als erste Funktion des neu geschenkten Gnadenlebens, als durch die vom Sakrament vermittelte Gnade bewirkte volle subjektive und objektive Loslösung des Pänitenten von der Sünde und ebensolche Hinwendung zu Gott.

7. Die vollkommene Reue ist darum keine Zwischenwirkung zwischen Sakrament und Gnade, sondern schlechthin Folge der Gnade; nur unter den verschiedenen Wirkungen der Gnade nimmt sie eine Zwischenstellung ein.

8. In der Rechtfertigung durch die vollkommene Reue mit dem bloßen propositum sacramenti ist ihre Art der Wirksamkeit keine sakramentale, wie beim vollendeten Sakrament, sondern Gott gibt unmittelbar durch Christus die Gnade zur Erweckung der vollkommenen Reue und des Willens zum Sakramentsempfange, so daß auch in diesem Falle die Reue als Tugend nur als Disposition fungiert. In den Sentenzen jedoch fungiert die vollkommene Reue auch vor der Absolution als res et sacramentum, aber auch da als res, welche die Gnade schon einschließt.

92. Trotz dieser unserer Abweichung von Dr. Göttler bleibt doch sein geschichtliches Hauptresultat und damit sein unbestreitbar großes Verdienst bestehen. Seine Hauptthese geht dahin, daß dem Aquinaten auf jeden Fall die Rechtfertigung, vor allem Gnade und Sündennachlassung

als Wirkungen des Sakramentes gelten. Dies ist unbestreitbar, nur mit der Unterscheidung, daß das einemal das Sakrament die Gnade mit ihren Folgen effektiv vermittelt, das anderemal Gott selbst die Gnade unmittelbar, aber auf Grund des Verlangens nach dem Sakramente verleiht.

Die starke Betonung der Notwendigkeit der contritio, wenigstens als Frucht des Sakramentes zeigt gewiß, welch ernst moralische Auffassung der Aquinate vertrat. Mit Freuden unterschreiben wir daher das Endurteil Dr. Göttlers über das Charakteristische der Auffassung des hl. Thomas: „Spekulativ — einheitlich, ethisch — tief." „Der kirchlich-sakramentale Faktor, das später sog. opus operatum und der ethisch-subjektive Faktor, das opus operantis . . . werden von Thomas vereinigt zu einer einzigen ungeteilten Wirksamkeit." S. 103.

93. Die von Dr. Göttler angedeutete Frage, ob die vom hl. Thomas vertretene Anschauung „in allen ihren Teilen auch haltbar, d. h. mit den bezüglichen Bestimmungen des Tridentinums vereinbar ist" S. 104, haben wir bereits untersucht und bejaht.

Auf die weitere Frage betreffs der Entwicklung der aquinatischen Lehre bei den Dominikanertheologen einzugehen, haben wir einstweilen keine Veranlassung. Nur eine Bemerkung sei uns gestattet. Wie Dr. Göttler im zweiten Teile seiner Schrift zeigt, haben die Dominikanertheologen bis Caietan die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente vertreten. In Anwendung derselben auf das Bußsakrament forderten sie als unmittelbare Wirkung auch bei diesem einen ornatus animae, wenn sie nicht wie Capreolus die sakramentale Gnade dafür einsetzten. Siehe S. 189 ff. Wie ist nun diese Erscheinung zu erklären, in der Voraussetzung, daß der hl. Thomas seine Ansicht in der Summa theologica geändert hat? Dies führt uns zu einer wohl beachtenswerten Konstatierung, welche mehr oder weniger das ganze vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert charakterisiert.

Der hl. Thomas wurde bei seinen Lebzeiten und auch nach seinem Tode begreiflicherweise wohl als hervorragender Theologe, aber doch nur als privater Gelehrter geachtet, dessen Lehrmeinungen deswegen noch nicht angenommen zu werden brauchten, zumal dann nicht, wenn sie von der allgemeinen Ansicht abwichen. Die scharfe Opposition, die zu den Verurteilungen von Oxford

und Paris führten, beweisen dies zur Genüge. Diese Opposition war aber auch im Orden vertreten. Obwohl dieser bald offiziell für den „fr. Thomas" eintrat, so doch vorerst nur im Sinne der Verteidigung seiner Lehre und seiner Person gegen verdammende Urteile.[1] Erst später bestimmte das Generalkapitel von 1286 (Paris), daß die Lehre desselben als opinio geachtet werden müsse.[2] Dazu kam der Umstand, daß in den Schulen noch immer (bis zum 16. Jahrhundert) die Sentenzen des Lombarden als Text und als Kommentar der Sentenzenkommentar des Aquinaten diente. Letzteres mußte sogar noch eigens verordnet werden.[3] Das naturgemäße Resultat war, daß die Lehrer des Ordens im damaligen Gedankenkreise blieben, wenn auch im Sinne des hl. Thomas, aber vor allem des Sentenzenkommentars. Die Divergenzen gegenüber anderen Richtungen (Skotismus!) waren dadurch ohnehin groß genug. Nun galt aber damals die Lehre von der nur dispositiven Wirksamkeit der Sakramente ganz allgemein. Besonders stand die Veranlassung zu

---

[1] Siehe Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle. Paris 1884. S. 95. Reichert, Acta Capit. General. O. P., Romae I, 204: Cum venerabilis vir memoriae recolendae fr. Thomas de Aquino sua conversatione laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sencientes, iniungimus prioribus . . . quod si quos invenerint excedentes in predictis, punire acriter non omittant.

[2] Reichert, l. c. I, 235: Districte iniungimus et mandamus, ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomae de Aquino recolendae memoriae promovendam et saltem ut est opinio defendendam, et si contra rium facere attemptaverint assertive, ipso facto ab officiis propriis et gratiis ordinis sint suspensi. Die Interpretation von Douais l. c. S. 95, als ob das Kapitel damit eine allzu absolute Wertschätzung des hl. Thomas verurteilte, ist nicht nur historisch gegenstandslos, sondern widerspricht direkt dem Wortlaut der Ordination.

[3] Im Jahre 1313. Douais l. c. S. 98; Reichert, l. c., II, 64 f. Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino sanior et communior (!) reputetur . . . inhibemus districte, quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium eius, quod communiter creditur de opinione doctoris predicti (damit ist auch der Grund für die Wertschätzung des Aquinaten angegeben) . . . Lectores quoque de textu biblie plus solito legant et in lectura de senteuciis ad minus tres vel quatuor articulos de doctrina fratris Thomae pertractent. Damit ist doch wohl der Sentenzenkommentar gemeint.

derselben,[1] die Lehre, daß die Gnade erschaffen werde, unbezweifelt fest.[2] War es da erstaunlich, daß auch entschiedene Vertreter der thomistischen Ideen sich an die Lehre des Sentenzenkommentars hielten?

94. Wie erklärt sich jedoch die Abweichung von Thomas durch die Annahme eines ornatus als Wirkung des Bußsakramentes? Um von anderen, mehr praktischen Gründen zu schweigen, finden wir die Lösung in dem Zuge jener Zeit, Theorien und Prinzipien nicht auseinanderzuhalten — wir stehen ja im Zeichen der niedergehenden Scholastik. Wie der Scotismus zum nicht geringen Teil auf der ebenso hartnäckigen wie scharfsinnigen Verteidigung abgeleiteter Theorien oder Hypothesen beruht, so wurde auch die dispositive Wirksamkeit der Sakramente, wie die Hervorbringung der Gnade durch Schöpfung, als unantastbares, primäres Autoritätsprinzip betrachtet, statt als eine mehr oder weniger annehmbare Hypothese, wie es noch Thomas getan. Die Folge war, daß man, statt vom Prinzip der gnadenwirkenden Funktion der Sakramente auszugehen, die Lehre vom ornatus animae konsequent durchzuführen suchte. Da nun die contritio als von der Liebe und Gnade informierter Akt bei den Thomisten nicht als der Gnade vorangehender ornatus animae fungieren konnte, so ergab sich für das Bußsakrament die Notwendigkeit eines anderen ornatus, sofern die Theorie hier Anwendung finden sollte. Wenn Capreolus dafür die gratia sacramentalis — im Unterschied zur habituellen Gnade — einsetzte, so zeigt dies nur seinen gut theologischen Sinn, während er anderseits doch wieder ein Kind seiner Zeit blieb. So wurde die Theorie auf Kosten des Prinzips resp. des Dogmas gepflegt — Reste dieser Richtung sind uns bis heute geblieben.

95. Anders gestaltete sich jedoch die Lage mit der Restauration der theologischen Studien um die Wende des 15. Jahrhunderts, im Orden besonders durch Caietan und Köllin hervorgerufen, wozu noch kam, daß die Summa allmählich an Stelle des Sentenzenkommentars trat. Die

[1] Siehe dieses Jahrbuch Bd. XX, S. 419 ff.

[2] So schreibt z. B. Nikolaus von Dinkesbühl († 1433): Solus Deus iustificat principaliter effective, ipsam formalem iustitiam, sc. caritatem, immediate attingendo causaliter effective; ipsa enim secundum omnes a solo Deo creatur et creando animae infunditur. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger, S. 247.

gründlicheren theologischen Studien, wie sie der Kampf mit dem Humanismus und der Reformation verlangte, führten zu klarer Hervorhebung der Prinzipien, wie sie auch die Bedeutung der Schultheorien verminderten, soweit diese nicht bereits durch verschiedene Folgerungen in Mißkredit geraten waren. Damit war der Boden bereitet für das Durchdringen der späteren Ansicht des hl. Thomas, wenigstens im Dominikanerorden und in weiteren Kreisen, die sich entschieden dem hl. Thomas anschlossen. Denn unterdessen war auch die Stellung des Aquinaten eine andere geworden, vorerst durch seine Heiligsprechung, dann durch die ihm von den Schulen und der Kirche zugewendete Anerkennung und später durch seine Erhebung zum Kirchenlehrer. Wie auf diese Weise allmählich und historisch sich die thomistische Schule zum festen Bau gefügt hatte, so kamen nun auch die spezifischen Lehren des Aquinaten immer mehr zum Durchbruch. Zwar nur teilweise, denn es wäre ein geschichtliches Wunder, wenn eine alte Lehre in allen berufenen Kreisen verworfen würde. Darum sehen wir auch, wie die ältere scholastische Interpretation der Kausalität der Sakramente in der Lehre von der nur moralischen Wirksamkeit gegenüber der thomistischen Interpretation eine neue Modifizierung erhielt und noch heute inne hat. Die Lehre der Thomistenschule bedeutet somit nur den Durchbruch und Sieg des endgültigen und reinen Gedankens des englischen Lehrers.

X. Die thomistische Reuelehre nach A. Harnack.

96. A. Harnack hat in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte" eine wohl von wenig Verständnis zeugende Darstellung der mittelalterlichen Reue- und Bußlehre gegeben. Wir halten es zwar dem protestantischen Gelehrten zugute, daß ein Verständnis des Aquinaten und andrer Scholastiker ihm nicht leicht fallen mag, zumal bei der Fülle des in einer Dogmengeschichte zu bewältigenden Stoffes für die Untersuchung der thomistischen Lehre wenig Zeit abgefallen sein wird. Da im Mittelpunkt der Darstellung immer Thomas steht, so müssen wir uns hier damit beschäftigen, werden uns jedoch darauf beschränken, unrichtige Deutungen Harnacks festzustellen, indem wir dabei einfach dem Texte der Dogmengeschichte folgen. (a. a. O. III[3], 521—544.)

Harnack will an der Spitze seiner Darstellung der Bußlehre im Zeitalter der Bettelorden bis zum 16. Jahrhundert konstatieren, daß das Bußsakrament, weil wiederholt empfangen und nahezu jedem Getauften notwendig, in praxi zum wichtigsten Heilsmittel geworden sei. Schon dies entspricht nicht ganz der Wahrheit. Für den Sünder ist und bleibt wohl unmittelbar das Bußsakrament das nächstliegende und wichtigste Heilsmittel, weil eben die Versöhnung mit Gott an den wirklichen oder begierdlichen Empfang desselben als Bedingung geknüpft ist. Die Wichtigkeit dieses Heilsmittels wird darum davon abhängen, wie hoch man die Sünde und die Versöhnung mit Gott anschlägt. Gerade die Wertschätzung des Bußsakramentes zeigt, daß die Lehre von Sünde und Gnade und Verdienst nicht so verflacht waren, wie Harnack meint, a. a. O. 521. Je demütiger und eifriger die Gläubigen sich zum Bußsakramente drängten, um so deutlicher zeigte sich ihre Scheu vor der Sünde, ihr Bewußtsein von der Notwendigkeit der freien Gnade Gottes, sowie die Überzeugung von der Unzulänglichkeit alles eigenen Wirkens. Durch den Empfang des Sakramentes zeigt der Sünder gerade, daß er all sein Heil von Gott erwarte. Daß die Kirche dieses wichtigste Heilsmittel den niederen kirchlichen Tendenzen untergeordnet habe, a. a. O., ist eine unbewiesene und grundlose Anklage, deren gerades Gegenteil sich leicht feststellen läßt, daß nämlich die Kirche alles getan, um den Gläubigen dieses Heilsmittel zugänglich zu machen und vor allem, um dessen Wirksamkeit durch weise Vorschriften, wie sie den damaligen Verhältnissen entsprachen, zu sichern. Gerade diese sollten verhüten, daß das Sakrament mechanisch aufgefaßt werde, und drangen auf Erneuerung und Besserung des inneren Sinnes. Eine Sicherstellung des Christen war selbstverständlich gesucht, aber eben durch Benutzung des Gnadenmittels und die damit verbundene sittliche Umwandlung und Erneuerung des Sünders zum Kinde Gottes, a. a. O. Anm. 2.

97. Die „evangelische Spur", daß die wahrhaftige Reue des Christen an sich „sakramental" sei, ist doch nur eine contradictio in adiecto. Sakramental kann die Reue doch nur unter Voraussetzung eines wirklichen Sakramentes der Buße sein. Da nun die „evangelische Spur" dieses leugnet, so kann doch von einer sakramentalen Reue keine Rede sein. Sakramental ist vielmehr nach katholischer Lehre

jede „wahrhaftige Reue des Christen“, weil sie den Glauben und das Vertrauen an die Erlösungskraft des Gottmenschen voraussetzt und den Willen zum Sakramentsempfang in sich birgt.

98. Ebenso steht es um den „altkirchlichen Gedanken“, a. a. O. S. 521[3], daß nur Gott die Sünden vergebe. Als ob auch nur ein katholischer, und schon gar auch nur ein mittelalterlicher Theologe diesen Glaubenssatz bestritten hätte! Freilich bezeichnet Harnack, S. 523, die Lehre des hl. Thomas, die Priester seien in der Beichte autorisierte ministri Gottes, als eine „Verlegenheitsauskunft“. Dafür behauptet Harnack ebenso kühn als unrichtig, in der Messe gelte der Priester als autor und nicht als minister. S. 521. Vgl. III. q. 82 a. 1; q. 83 a. 1 ad 3um; Concil. Trid. sess. 22 c. 2. In Anmerkung 1 auf S. 522 spricht Harnack von einer „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung inbezug auf die Vergebung Gottes“. Welcher katholische Theologe hat diese behauptet? Was sich Harnack unter minister vorstellt, wäre wohl schwer zu bestimmen; nur das eine scheint sicher zu sein, daß er auch den minister in eigener Kraft und Vollmacht wirkend, also hier sündennachlassend, sich denkt. Das ist aber gerade das Gegenteil der thomistischen Lehre, wie denn Thomas eben in dem von Harnack zitierten ad 3um sein „per ministerium“ dahin erklärt, „inquantum sc. verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina . . . nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis. Und im ad 5um: sacramenta novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi. Harnack nennt also gerade die Betonung des Dogmas, daß der Priester resp. das Sakrament nur in Kraft Gottes die Sünden nachlasse, eine „Verlegenheitsauskunft“. Was sagt er denn zu dem Wort des Herrn: Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen?

99. Ferner scheint Harnack darüber nicht klar zu sein, was die Lehre besagt, die Absolution sei die Form des Sakramentes. Er nennt den Nachweis dafür „verhängnisvoll“. Auch dies ist schwer zu verstehen, wenigstens vom geschichtlichen Standpunkt. Durandus und Scotus sehen in der Absolution das ganze Wesen des Sakramentes. Thomas führt den Nachweis, daß die Absolution nur die Form sei, daß auch die Akte des

Pänitenten Mitbestandteile des Sakramentes seien. Dadurch wird ja die „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung“ aufgehoben, da die Ausübung, ja der Eintritt der sündenvergebenden Gewalt von der Reue und Beichte des Sünders abhängig gemacht wird. In letzter Linie ist es ja gar nicht der Priester, sondern das vom Priester und Pänitenten gesetzte Sakrament, das die Gnade und Sündenvergebung vermittelt, also umgekehrt eine „verhängnisvolle“ Herabminderung des „Lobpreises priesterlicher Vermittlung“.[1]

100. Wieder einen Irrtum enthält die Harnacksche Wiedergabe des a. 4 der q. 84. Er sagt, die Handauflegung sei bei der Beichte nach Thomas nicht notwendig, „da es sich um Sündenvergebung, nicht um Erlangung positiver Gnade handelt“. S. 523. Das Bußsakrament soll also nach Thomas keine Gnade verleihen. Im Artikel sagt aber Thomas, daß das Bußsakrament nicht die copia gratiae verleihe, wie z. B. in der Firmung die plenitudo Spiritus Sancti mitgeteilt werde, daß es nicht eingesetzt sei ad consequendam excellentiam gratiae, sondern ad remotionem peccatorum. Dieses letzte Wort scheint Harnack irregeführt zu haben. Er zitiert jedoch selbst den Text von q. 86 a. 5, wo der hl. Thomas sagt: culpa peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. S. 525. Anm. 1. Dazu hätte Harnack in der Gnadenlehre des Aquinaten den Satz gefunden, daß zur Sündennachlassung die infusio gratiae erfordert ist. 4 d. 17 q. 1 a. 3; Verit. q. 28 a. 2; I—II q. 113 a. 2 ff.[2] Somit ist es unrichtig, daß nach Thomas das Bußsakrament keine „positive Gnade“ verleihen soll.

101. Wie kommt aber Harnack dazu, statt der „copia gratiae“ oder „excellens gratia“ schlechthin „positive Gnade“ zu setzen. Er erklärt uns dies selbst in der Darstellung der thomistischen Gnadenlehre, wo er den eben zitierten Artikel behandelt, ein Zeichen, daß er ihn gekannt hat. Er sagt dort, daß durch die Forderung der Eingießung der Gnade vor der Sündennachlassuug „eine böse Verwirrung“ angerichtet wird. S. 565. Diese Verwirrung bestehe darin, daß die Sündenvergebung statt

[1] W. Köhler, Katholizismus und Reformation. S. 34. Vgl. Harnack 527[3].

[2] Doch Harnack bemerkt, daß nach Thomas Sündenvergebung ohne Gnadeneingießung möglich sei, a. a. O. S. 507[3].

das Erste das Letze würde und man sich eigentlich fragen müsse, was denn eigentlich der Effekt der gratia praeveniens (im strengsten Sinne) sei. S. 563. Doch der eigentliche Grund kommt in Anm. 3 zu S. 562 zutage, wo er die gratia infusa als einen geheimnisvollen Habitus, den man nicht festhalten könne, der aber dem Deus ignotus entspreche, bezeichnet. Und doch ist diese gratia infusa sowohl als praeveniens, wie als cooperans, nichts anderes als die heiligmachende Gnade. Wenn Harnack selbst diese verwirft und als ein leeres „x" betrachtet, so soll er doch Thomas diesen Gedanken nicht imputieren, zumal er doch anerkennt, daß Thomas eben jene Gnade, die Harnack hier bemängelt, als eigentliche Wirkung der Sakramente bezeichnet. S. 496 ff.

Bezüglich a. 5 tadelt Harnack an der responsio ad 2um ein Zweifaches: einmal, daß Thomas neben der caritas, fides und misericordia zur Sündentilgung noch die paenitentia verlangt. Die Glosse in der Klammer sagt: als ob jene ohne Buße überhaupt bestehen könnten! S. 524. Damit hat Harnack nur den Gedanken des hl. Thomas wiedergegeben, der eben ausführt, daß wahre caritas, fides et misericordia auch Reue erfordern, also ohne diese nicht in Wahrheit bestehen könnten. Wozu dann die Glosse? Nur verlangt Thomas die paenitentia noch als eine von jenen dreien verschiedene Tugend. „Aber damit ist die Notwendigkeit der sakramentalen Buße nicht bewiesen," lautet Harnacks zweiter Einwand. A. a. O. Und doch steht der Beweis ausdrücklich in der von Harnack zitierten Stelle: requirit etiam ipsa fides, ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis; das bezeichnet doch wohl das Bußsakrament. Auch hätte Harnack darauf hinweisen müssen, daß die zitierte Stelle in einer responsio steht.

102. Gegenüber der Notwendigkeit der priesterlichen Absolution hält es Harnack für eine Inkonsequenz, daß viele Scholastiker daran festhalten, daß vollkommene Reue, verbunden mit dem votum sacramenti, die Sündenvergebung zur Folge habe. S. 525 Anm. 2. Worin soll diese Inkonsequenz bestehen? Wird etwa die Notwendigkeit des Bußsakramentes aufgehoben dadurch, daß bereits das votum darnach vor Gott rechtfertigt? Aber dieses votum besagt ja gerade die Unterordnung des Pänitenten unter

das Sakrament und bezeichnet zugleich den festen Willen, es zu empfangen. Eine „Inkonsequenz" kann nicht vorliegen, weil weder der wirkliche Empfang den begierdlichen noch der begierdliche den wirklichen ausschließt.

103. Die Betrachtung des hl. Thomas q. 86 a. 4, warum in der Buße nicht immer die ganze zeitliche Strafe nachgelassen wird, charakterisiert Harnack als „seltsam" und „anstößig". S. 524. Das „seltsam" verstehen wir, denn es steht diese Lehre im Widerspruch mit Harnacks Meinung von der „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung", daraus ergibt sich aber nur, daß Harnack eine seltsame Anschauung von der Bußlehre des Aquinaten vertritt. Dem Vorwurf der Anstößigkeit ist aber Thomas selbst mit seiner Antwort ad 3um desselben Artikels zuvorgekommen. Dort erklärt er scharf, daß der Grund des möglichen Verbleibens eines Teiles der zeitlichen Strafe nicht in der Mangelhaftigkeit des Verdienstes Christi zu suchen sei, denn die passio Christi ist de se sufficiens ad tollendum omnem reatum poenae non solum aeternae, sed etiam temporalis. Hieran wird Harnack keinen Anstoß nehmen. Also wohl nur daran, daß nach dem Aquinaten der Pänitent durch das Bußsakrament nicht nach dem ganzen Maß seiner Strafschuld Anteil nimmt am Verdienste Christi. Das mag anstößig sein vom lutherisch-harnackschen Standpunkt, daß ein bloßer Akt des Vertrauens genügt, um vor Gott von jeder Schuld und Strafe frei zu werden. Die streng-sittliche Forderung des Aquinaten, daß nicht jeder beliebige Sakramentsempfang in jeder Hinsicht genüge, sondern daß der Sünder durch die Kraft der sakramentalen Gnade auch mitwirken müsse zur Sündentilgung, muß dann selbstverständlich anstößig erscheinen. Wo aber ein Grund zum Anstoß liegt, ist handgreiflich.

Harnack bemängelt auch den „letzten Grund" der thomistischen Betrachtung, daß nämlich das Bußsakrament eine der Reue entsprechende Wirkung habe. Hat er denn den Satz vergessen: Sacramenta causant quae significant, daß also die Wirkung der Signifikation proportioniert sein muß? Ist diese Abhängigkeit des Wirkungsmaßes von der Reue und der Genugtuung des Pänitenten nicht unmittelbar schon dadurch gegeben, daß eben die Akte des Pänitenten Materie des Sakramentes sind und nicht der Priester allein „effektiv" (S. 522[2]) wirkt, sondern das ganze Sakrament? Freilich lehnt Thomas dadurch noch einmal

die „Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung“ ab. Übrigens wird es Harnack nicht unbekannt sein, daß, wenn der Pänitent seine Sünden aus vollkommener Gottesliebe bereut, er von aller Schuld und Strafe, auch in einem Augenblicke schon, befreit wird. Oder findet es Harnack anstößig, wenn Thomas das erste und größte Gebot, die Gottesliebe über alles, oder, wenn man will, die vollkommene Genugtuung von seiten des Menschen, zur vollen Versöhnung mit Gott auch im Sakramente fordert? Worin soll ferner das Anstößige der Forderung von Thomas bestehen, daß der Sünder auch trotz des Sakramentsempfanges, resp. durch dessen Kraft mittels eigener Akte die in ihm entstandene Neigung zur Sünde überwinden müsse? S. 525[1]. Sonst wirft man der katholischen Sakramentenlehre Mechanismus und Magie vor, auf einmal jedoch werden die hochgespannten sittlichen Anforderungen derselben als seltsam und anstößig verurteilt.

104. Nur eine Bemerkung über die angebliche Bedeutung des Lombarden. S. 522[3]. Wenn dieser auch die Absolution nur als kirchliche Deklaration der Sündennachlassung betrachtet, so will er damit das Bußsakrament nicht aufheben, sondern er weist, wie Dr. Göttler beim hl. Thomas nachweisen will,[1] die sündentilgende sakramentale Kraft einem anderen Teile als der Absolution, nämlich der contritio zu. Die priesterliche Absolution wäre dann freilich nur ein integrierender, aber notwendiger Bestandteil des Sakramentes, etwa wie die Genugtuung. Thomas stellt demgegenüber fest, daß die Absolution Form des Sakramentes sei und daher erst mit ihr sakramentale Wirksamkeit möglich werde. Deswegen kann der Lombarde den Theologen nicht „mißliebig“ sein, a. a. O., wofern sie besser als Harnack zwischen dem Dogma und der Erklärung desselben unterscheiden. Im gleichen Sinne bedeutet die Lehre von Durandus und Scotus keineswegs eine Bedrohung der grundlegenden Theorie. S. 525[3].

105. Bezüglich der Reue bemerkt Harnack, daß man sie wohl als res et sacramentum anerkannte, aber für nicht ausreichend hielt. S. 525. Wofür reicht sie denn nicht aus? Zur Konstituierung des Sakramentes? Dazu genügt ja schon die unvollkommene Reue. Eine paenitentia,

[1] Zeitschrift für kath. Theol. 1903 S. 39.

die res et sacramentum ist, ist überhaupt bereits Sakrament, ja sogar Wirkung des Sakramentes selbst. Oder als Disposition? Aber die Reue ist ja die letzte Disposition, auf die unmittelbar die Erlangung der Gnade folgt, ja sie ist ein inseparabilis effectus gratiae, III q. 86 a. 6 ad id quod in contrarium. Oder als Wirkung? Allein sie ist ja als Wirkung der Gnade und Liebe die volle Rückkehr des Sünders zu Gott und die Erfüllung der letzten Bedingung für die Versöhnung mit Gott. Wie reicht also die Reue, das res et sacramentum der Buße, nicht aus? Harnack verwechselt die unvollkommene Reue, die nie als res et sacramentum bezeichnet wird, mit der vollkommenen. Sonst könnte er nicht schreiben, daß „bei der sakramentalen Buße das hinzutretende Sakrament die nicht vollkommene Reue ergänze". A. a. O. Oder soll auch diese ergänzte Reue noch nicht genügen?

106. Harnack nennt ferner die Lehre, daß durch das Sakrament die unvollkommene Reue zu einer vollkommenen erhoben werde, eine „perverse Meinung", die sich leider „eingeschlichen" habe, ja „herrschend" geworden sei. A. a. O. Da muß man wirklich kaltes Blut bewahren. Also die Lehre, daß durch die Gnade des Sakramentes der Sünder sich zur reinen Gottesliebe erhebt und aus dieser seine Sünden bereut, soll „pervers" sein! Oder es soll pervers sein, wenn Gott dem armen Sünder, der seine Sünde vor Gott wiedergutmachen will, durch das Sakrament die Gnade und damit vollkommene Reue verleiht!

107. Harnacks Hauptirrtum in allen seinen Ausführungen über die attritio ist die Verkennung der doppelten Funktion derselben als Sakrament und als subjektiver Akt. Er stellt sich einfach auf seinen Standpunkt, daß die Buße kein Sakrament sei. In Verbindung mit diesem Prinzip muß dann freilich die Lehre des hl. Thomas „seltsam", „anstößig" und „pervers" erscheinen. Aber beachtet Harnack nicht, daß alle diese liebenswürdigen Attribute, die er gegen den heiligen Lehrer erhebt, auf sein eigenes Prinzip zurückfallen?

Hätte Harnack die doppelte Lehre fest im Auge behalten, daß die attritio zwar zur Konstituierung des sakramentalen Zeichens und damit zur Vermittlung resp. Mitteilung des Erlösungsverdienstes genüge, daß aber anderseits der Sünder unter dem Einfluß der Gnade sich zur vollkommenen Reue erheben müsse, so hätte er seine lange

Anmerkung 3 auf S. 527, wo er so entsetzliche Schmähungen auf die katholische Kirche häuft, weggelassen.

108. Es ist noch wenig, wenn er dort die „jesuitischen Beichtväter" tadelt; freilich ist er auch da zum wenigsten ungerecht, da gerade die Jesuiten den sakramentalen Charakter der Reue im Sinne des hl. Thomas betonten, nicht aber, daß die attritio auch sonst genüge. Wie oft und eifrig mögen die Ordensbrüder des sel. Canisius die Gläubigen im Bußsakramente zur Liebe Gottes entflammt und diese Liebe auch durch die Absolution mitgeteilt haben! Wenn er aber weiter schreibt, daß die Lehre von der attritio mehr und mehr das Hauptberuhigungsmittel der Kirche zu werden drohe, so schiebt Harnack nur seine eigene Auffassung der Kirche unter. Man kann sich nämlich des Eindrucks nicht erwehren, daß Harnack der Attrition in der angeblichen Auffassung der Kirche eine ähnliche Funktion zuweist, wie der Protestantismus dem Fiduzialglauben, der ja wirklich nach protestantischer Auffassung das „Hauptberuhigungsmittel" des Sünders ist. Deswegen fallen Harnacks Aussprüche wiederum auf seine eigene Lehre zurück und zwar mit vermehrtem Gewicht, da Harnacks sittliche Anforderungen an den Sünder noch weiter hinter der sittlichen Höhe einer wahren Attrition zurückstehen. Auch stellt sich Harnack, als ob die sog. Attritionisten überhaupt nur Attrition gefordert hätten. Mögen auch nicht alle so streng wie Thomas die contritio im Akt der Rechtfertigung selbst gefordert haben, so forderten doch alle wenigstens nachher wahre Gottesliebe. Die Theologen haben wahrlich das „erste und größte Gebot" des Herrn nie vergessen. Damit forderten aber auch alle eine Verabscheuung der Sünde in höchster Form und Vollkommenheit.

109. Harnack verkennt überdies ganz und gar das Wesen der Reue selbst nach katholischer und speziell thomistischer Auffassung. Auf die ausführliche Definition der Reue beim Aquinaten geht er gar nicht ein (vgl. S. 524); dafür verwechselt er das Motiv der unvollkommenen Reue (timor servilis) mit dieser selbst (S. 526), und versteigt sich sogar zur Behauptung,[1] daß die „attritio unter Umständen (sogar) aus unsittlichen (von Harnack unterstrichen) Motiven entspringt", S. 527[3], daß „sie in

[1] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 101.

der Regel nur eine vorübergehende Stimmung darstellt.“ Ebend.[1] Würde Harnack nur an einzelnen laxeren Auffassungen Kritik üben,[2] so könnte er in erster Linie des Beifalls der katholischen Theologen versichert sein, so aber entstellt er selbst am meisten die Attritionslehre, um dann den Theologen Billigung dieser Lehre nach seiner Auffassung vorzuwerfen. Das schmähliche Wort von der „Galgenreue“, das auch W. Köhler mit Behagen wiederholt, a. a. O. S. 34, gilt nur von der attritio nach Harnackscher Auffassung.

Noch ärger entstellt Harnack die Funktion dieser attritio. Er spricht von „einer bis zur Negation alles Sittlichen getriebenen Vorstellung von dem «Verdienst», welches in jedem beliebigen motus, der nur Abkehr von der Sünde ist, anerkannt wird“. Kann Harnack auch nur einen einzigen Theologen nennen, welcher der attritio, zumal wenn sie aus „unsittlichen Motiven“ entspringt, ein „Verdienst“ zuschreibt.[3]

Wenn Harnack endlich „die Lehre von der attritio, die den ganzen Christenstand beherrscht“ den „eigentlichen Grundschaden des katholischen Lehrsystems“ nennt, a. a. O., so bedeutet dies im Grunde bei Harnack nur die Verurteilung jeder Forderung nach Reue und Buße von Seite des zu rechtfertigenden Sünders. Wo ist dann die „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral“ zu suchen?

Auf die Lehre vom Ablaß gehen wir nicht ein, da dieselbe mit dem Bußsakramente, trotz der angeblichen Entdeckung Dieckhoffs, doch nur in einem weiteren Zusammenhange steht. Es ist ein Widerspruch mit der katholischen Lehre vom Bußsakrament, wenn Harnack schreibt: „Das Bußsakrament gipfelte leider in jenen Ablässen“. S. 542. Der Ablaß als solcher ist gar nicht Wirkung

[1] Vgl. oben n. 17.

[2] Was den von Harnack angeführten Johann von Paltz betrifft, resp. dessen Coelifodina, siehe N. Paulus, in Zeitschrift für kath. Theologie XXIII. 48 ff. Bezüglich des Petrus von Palude siehe N. Paulus, Petrus Paludanus über Reue und Ablaß (Katholik 1901, I. S. 985 ff.) und Göttler, a. a. O. S. 156. Sehr mit Recht ist auch H. Finke „erstaunt über das geringe Material, das sie (Dieckhoff und Harnack) verwerten. Man hätte doch erwarten sollen, daß jemand, der so schwerwiegende Behauptungen aufstellt, das ganze Quellenmaterial der Zeit eingesehen hätte.“ Römische Quartalschfift 1896, 4. Supplement S. 123 f.

[3] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 113 f.

des Bußsakramentes, kann also auch nicht dessen Gipfelpunkt bilden.

110. Nur ein Punkt erübrigt uns noch: „Die magische und daher gottlose Vorstellung von der Wirksamkeit des Sakramentes". S. 527[3]. Dieses Wort hat unbegreiflicherweise auch auf katholische Theologen Eindruck gemacht, und man gestattete sich sogar, den Thomisten nahe zu legen, Harnack keinen Vorwand zu geben.[1] Zum Glück hat sich Harnack klar genug darüber ausgesprochen, was er unter dem „Magischen" versteht. Es ist nichts mehr noch weniger als die heiligmachende Gnade im Sinne des Dogmas der katholischen Lehre. Er wendet sich freilich unmittelbar nur gegen die Definition dieser Gnade bei Thomas als participata similitudo divinae naturae (III, 485)[2] und bemerkt, diese Definition „läßt überhaupt keine andere Form der Gnade zu als die magisch-sakramentale", a. a. O. Diese Definition ist aber nicht nur von der Kirche rezipiert,[3] sondern auch eine bloße Umschreibung von 1 Petr. 1, 4. Das Magische der Sakramente liegt also nach Harnack einfach darin, daß sie dem Menschen die heiligmachende Gnade im katholischen Sinne vermittelen, die Art der Vermittlung kommt hier wenig in Betracht.

Harnack leugnet eben jede innere und subjektive Heiligung des Menschen. Darum perhorresziert er den Ausdruck „heiligmachende" Gnade und setzt dafür „heilsmäßige" (!) Gnade. Es ist dies eben der Gedanke Luthers, von dem Denifle mit Recht sagt, daß die Rechtfertigung sodann in einer bloßen non-imputatio der Sünde bestehe.[4] Wenn er hinzufügt, das „Wort", als Wort der Sündenvergebung, sei die Gnade selbst (a. a. O. S. 490[1]), so bedeutet das Wort der Sündenvergebung eben nur eine Deklarierung der non-imputatio. Selbst die Behauptung, Christi Tod sei das Sakrament selbst und die Gnade, a. a. O. 497[1], ändert daran nichts, sondern erinnert nur an die „spanische Wand" bei Denifle.[5]

Wir wollen hier Harnack keinen Vorwurf machen wegen seiner Auffassung der Rechtfertigung, aber um so entschiedener müssen wir die von ihm erhobenen Vorwürfe zurückweisen. Hätte Harnack die heiligmachende Gnade nur als magisch bezeichnet, so könnte man noch zweifeln,

[1] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III, 76. [2] Vgl. a. a. O. S. 490[1], 497[1], 502, 506 etc. [3] Siehe Denzinger, Ench. n. 678, 682, 922, 949. [4] Luther und Luthertum I[2], 474 f. [5] a. a. O. I[2], 515 f.

ob er „magisch" im Sinne von geheimnisvoll (mysterium) nehme; aber das wäre ja ein katholischer Gedanke; der Beisatz „und daher gottlos" erklärt jedoch den Sinn. Mit welchem Rechte kann sich aber Harnack erkühnen, die Lehre von einer inneren, subjektiven Heiligung des Menschen durch Gott als gottlos zu bezeichnen?

111. Ein Nebengedanke spielt bei Harnack freilich immer mit, indem er den Scholastikern den Sinn imputiert, daß das Sakrament als Ding, beim Bußsakrament die Handlungen des Reuigen wie die des Priesters als menschliche Leistung und Verdienst (s. oben) die Gnade bewirken. Angesichts der klaren scholastischen Lehre, zumal des hl. Thomas, sind nur zwei Erklärungen dieser Auffassung Harnacks möglich; entweder verkennt Harnack total die kirchliche Sakramentenlehre oder er kennt sie, nimmt sie aber nicht ernst — was der hl. Thomas von der nur instrumentalen, ministerialen Wirksamkeit des Priesters lehrt, soll ja nur eine „Verlegenheitsauskunft" sein — d. h. Harnack stellt die ganze, so ausführlich entwickelte Sakramentenlehre als einen Humbug der Theologen und der Kirche hin. Darum ist die Sakramentenlehre „gottlos", weil im Grunde genommen nicht Gott, sondern nur der Priester kraft eigener „Souveränetät" die Sünden vergibt.

Auf jeden Fall fehlt so für Harnack jeder objektive Grund zur Anklage auf Gottlosigkeit. Dieser Vorwurf trifft höchstens das von Harnack willkürlich entstellte Bild der katholischen Sakramentenlehre.[1] Wenn es aber nur reine Willkür wäre! So aber ist die Methode Harnacks selbst willkürlich, indem er zum voraus seine eigene Grundanschauung der Scholastik imputiert, diese mit dem einen oder andern herausgerissenen Satze verquickt und das daraus entstehende Ungeheuer dann an die Wand malt. Damit fallen aber auch alle seine Vorwürfe auf seine eigene Anschauung zurück resp. auf seine Entstellung der katholischen Lehre.

112. In diesem Sinne stellen wir dem Harnackschen Schlußworte das unsrige entgegen. Harnack schreibt: „Man kann das Schlußwort dieses Systems (d. h. des katholischen in Harnackscher Beleuchtung), ohne sich einer Verhöhnung (?) schuldig zu machen, dahin zusammenfassen: Jeder Mensch, der sich der katholischen Kirche unter-

[1] Vgl. Mausbach, a. a. O. S. 115.

wirft, und der aus irgend einem Grunde mit der inneren Verfassung seines Herzens nicht ganz zufrieden ist, kann selig und von allen ewigen und zeitlichen Strafen frei werden — wenn er klug verfährt und einen geschickten Priester findet". S. 542. Die katholische Anschauung sagt aber: Jeder getaufte Sünder, der seine Vergehen aus einem sittlichen, übernatürlichen Motive als Beleidigung Gottes bereut, kann durch das Bußsakrament in Kraft des Leidens und Sterbens Jesu Christi Verzeihung und Gnade und damit die Kraft zu innerer Erneuerung wie zu einem christlichen Tugendleben erlangen.

ÜBER DIE ECHTHEIT EINIGER OPUSCULA DES HL. THOMAS.

Von Dr. IGNAZ WILD.

Zweiter Artikel.

Während die vier genannten Opuscula unter Anlehnung an den hl. Thomas ihren Gegenstand mehr oder minder selbständig behandeln, ist

Opusc. XLIII de potentiis animae

fast nur ein Auszug aus der Summa theologica. Zuerst bestimmt der Auktor sein Thema: Ut adjutorium homini collatum et progressum peccati plenius videamus, de anima et eius potentiis aliquid consideremus. Es folgt die Definition der Seele aus I qu. 75 art. 2 c mit Übergehung der Beweisführnng. Mit den Worten: Nunc autem sic est secundum Philosophum geht er zu qu. 77 art. 2 über, um die größere Zahl der Seelenvermögen zu begründen. Den Unterschied derselben erklärt er nach art. 3 und qu. 78 art. 1, dessen corpus fast ganz, aber mit Umstellungen wiedergegeben wird. Für Kap. 2 wird der nächste Artikel verwendet. Er geht jedoch hier mehr ins Einzelne als Thomas, indem er die ernährende Kraft in vier Kräfte auflöst, vielleicht nach Albertus, und die Zeugungskraft in drei, wofür er sich auf Avicenna beruft. Kap. 3 gibt art. 3 und die Antworten ad 3 et 4 wieder. Über die Sinnesorgane ist jedoch einiges beigefügt. Kap. 4 über

die inneren Sinne folgt nur teilweise dem 4. Artikel des hl. Thomas; es werden vielmehr Avicenna, Averroes und Algazel zitiert. Auch die Bewegungskraft wird im 5. Kapitel nicht nach Thomas behandelt, welcher in der Summa nichts darüber hat. Dagegen ist die Unterscheidung zwischen sensibilitas und sensualitas am Schlusse des Kap. aus 2 dist. 24 qu. 2 art. 1 entnommen. Kap. 6 begründet zuerst die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Begierde nach qu. 80 art. 1. Die folgende ausführliche Erörterung über den Intellectus agens scheint selbständig zu sein, was nicht zu verwundern ist, da dieser Gegenstand jedem Thomisten geläufig sein mußte. Des weiteren werden die vier Stufen des Intellectus possibilis, welche Thomas qu. 79 art. 10 nur kurz wiedergibt, etwas weiter erörtert. Dann folgt nach Art. 7 der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft. Die weiteren Benennungen des Verstandes werden nach art. 11, 10, 9 derselben Quaestio dargestellt.

Kap. 7 handelt de voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem, nach qu. 82 art. 5, qu. 83 art. 2 und 4. Kap. 8 macht die Anwendung der ganzen Darlegung durch die Lösung der Frage: In quibus potentiis animae est peccatum, et in quibus non? Der Anfang zeigt, daß die vegetativen Tätigkeiten, insoferne sie der Notwendigkeit der Natur folgen, nicht Subjekt der Sünde sind. Über die sinnlichen Begierden erklärt das Opusc., sie seien nur Subjekt der läßlichen Sünde, weil sie vom Willen nur zugelassen werden. Thomas sagt dagegen I II qu. 74 art. 3, daß die sinnliche Begierde vom Willen bewegt werden kann. Er fügt allerdings art. 4 hinzu: Peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione. Der 5. Artikel wird wieder exzerpiert; ebenso der 10. Das Opusculum wird von keinem Zeugen angeführt. Auch wird man nicht glauben, daß Thomas vor Vollendung der Summa sich damit beschäftigt habe, einen Teil derselben ohne nennenswerte Variationen zu wiederholen. Es muß deshalb als unecht gelten.

Opusculum XLII de natura generis.

Es wird von Ptolomaeus, Ioannes de Columna[1] und der Stamser Liste[2] angeführt, ist also nicht schlechter bezeugt,

[1] Siehe De Rubeis, dissert. II c. 1.
[2] Siehe Archiv. für Lit. u. Kirchengesch. des M. A. II S. 237.

als das Opusc. de ente et essentia. Barbavara verwirft es, De Rubeis führt die Gründe desselben ohne Widerspruch an. Obwohl nicht alle stichhaltig sind, scheint mir das Urteil doch formell richtig, wie die folgende Zergliederung zeigen soll. Der Eingang lautet: Quoniam omnis creatura generis limitibus continetur, ne circa naturas rerum aliquis error causetur, de genere et difficultatibus ipsum contingentibus aliquid, quo facilius scientiarum a se invicem diversarum ortus processusque discerni possit, dicere intendimus. Von der Einteilung der Wissenschaften ist zwar an einigen Stellen die Rede; das Hauptgewicht jedoch liegt in der Verteidigung der Einheit der Wesensform. Schon zu Ende des 1. Kap. begegnet uns eine verhüllte Entlehnung aus 11 Met. lect. 1 fin. Es wird nämlich auf 2 et 3 Met. verwiesen.

Nulla enim differentia participat genus; quia genus sumitur a materia, differentia vero a forma: sicut rationale a natura intellectiva, animal vero a sensitiva. Forma autem non includitur in materia actu, sed in potentia tantum; similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus continet differentias potestate. Et ideo differentia non participat genus; quia cum dico rationale, significo aliquid quod habet rationem. Nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem quod participatur est de intellectu participantis. Nulla autem differentia potest accipi, de cuius intellectu non sit ens: unde manifestum est quod ens non potest habere differentias sicut genus habet. Et ideo ens genus non est, sed	„Haec autem": Nulla enim differentia participat actu genus; quia differentia sumitur a forma, genus autem a materia: sicut rationale a natura intellectiva, animal a natura sensitiva. Forma autem non includitur in essentia materiae actu, sed materia est in potentia ad ipsam. Et similiter differentia non pertinet ad naturam generis, sed genus habet differentiam potestate. Et propter hoc differentia non participat genus; quia cum dico rationale, significo aliquid habens rationem. Nec est de intellectu rationalis quod sit animal. Illud autem participatur, quod est de intelletu participantis. Et propter hoc dicitur quod differentia non participat genus. Nulla autem potest differentia sumi, de cuius intellectu non esset unum et

est de omnibns communiter praedicabile analogice.

ens. Unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias. Et ita non possunt esse genera, cum omne genus habeat differentias. Est autem veritas quod unum et ens non sunt genera, sed sunt omnibus communia analogice.

Das 2. Kap. handelt über die sechs Transcendentia und zeigt viele Ähnlichkeit mit De Ver. qu. 1 art. 1. Die Erklärung der Einheit steht jedoch im völligen Widerspruch zu dem hl. Thomas und kann demselben nicht zugeschrieben werden. Sie steht in der Mitte des Kap. und lautet: Quando aliquid addit super ens absolute aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative, aut dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis; aut dicit unde hoc inest rei et hoc est per prius re naturaliter. Non autem habet res aliunde quod sit nisi per indivisionem. Divisio enim facit rem non esse. Es folgt dann eine wörtliche Entlehnung aus 4 Met. lect. 1 (al. 2) „Et tot partes“ über die von Thomas oft behandelte Reihenfolge der Begriffe: ens, divisio, unum, multitudo. Die folgende Erklärung von res weicht wieder von Thomas ab.

Der Schluß des 2. Kap. gibt uns eine bemerkenswerte Aufklärung: Ens absolute dictum plurimas divisiones habet, quarum aliquae trahunt ad naturam generis, de quibus principaliter intendimus agere. De hoc enim alias tractatum fecimus specialem, cuius sententiam pro parte recitabimus suppletiones necessarias in certis locis inserendo. Die frühere Abhandlung hatte das genus zum Gegenstande. War der hl. Thomas der Verfasser, so könnte man an die Schrift de ente et essentia denken. Barbavara findet das Opusc. gerade deshalb verdächtig, weil Thomas die Sache schon in jener Schrift ausführlich behandelt habe. Das Wort recitare bedeutet jedoch eine wörtliche Wiederholung; eine solche bietet aber das Werk nicht, nur im 19. Kap. findet sich einige Übereinstimmung, wie wir sehen werden.

Kap. 3 de quadruplici divisione entis ist aus 5 Met. lect. 7 (al. 9) ausgezogen, mit Ausnahme des letzten Punktes, daß Gott keiner Gattung angehöre. An einer Stelle ist

der Text zu verbessern. Es heißt: Subdit Philosophus quod ens secundum accidens dicitur dupliciter. Quando accidens praedicatur de subiecto, vel accidens de accidente, vel subiectum de accidente. Im Kommentar steht: Ostendit quot modis dicitur ens per accidens, et dicit quod tribus, quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente etc. Es liegt also eine Dreiteilung vor. Im 4. (al. 3) Kap. beginnt er von der Substanz zu handeln, indem er zum 4. Buch der Metaphysik zurückkehrt und den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik erörtert.

Philosophus procedit ex certis et demonstrabilibus, Logicus autem ex probabilibus. Et hoc ideo est quia ens dupliciter dicitur, scilicet naturae et rationis. Ens autem rationis proprie dicitur de illis intentionibus, quas ratio in rebus adinvenit, sicut est intentio generis et speciei, quae non inveniuntur in rerum natura, sed sequuntur actiones intellectus et rationis: et huiusmodi ens est subiectum Logicae et illud ens aequiparatur enti naturae, quia nihil est in rerum natura, de quo ratio non negotietur.

Lect. 2 „Signum autem“ Philosophus de praedictis procedit demonstrative. Dialecticus autem procedit ex probabilibus. Et hoc ideo est quia ens est duplex, ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi scilicet ens rationis est proprie subiectum Logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur.

Darauf wird die Zusammensetzung der geistigen Wesen erörtert. Hierbei wendet sich der Verfasser an den Sentenzenkommentar.

Et ratio huius satis manifesta est quia materia non recipit formam in quantum forma simpliciter, sed in quantum est haec forma. Ideo si in aliquo composito ex materia et forma reciperetur forma aliqua, non

2 dist. 3 art. 1c: Et ratio satis manifesta est, quia materia prima recipit formam, non in quantum est forma simpliciter, sed in quantum est haec . . . Ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma

reputaretur forma intelligibilis in actu, nisi prius reddatur intellectui proportionata, quod fit per abstractionem a materia. Ex quo manifestum est intellectum esse sine materia.

existens in eo non esset intellecta in actu, et sic per formam illam non intelligeret. Huius etiam signum est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiae abstrahitur, et sic fit perfectio intellectus proportionata sibi. Unde oportet intellectum non materialem esse.

Ich bemerke, daß der zitierte Text 2 dist. 3 in der Ausgabe von Vivès durch die Verschiebung der Worte: „haec: unde forma existens in materia non est" um vier Zeilen abwärts unverständlich geworden ist.

In derselben Ausgabe wird unser Opusc. in 12 Kapitel eingeteilt. Kap. 3 umfaßt die Kap. 4–8 der Parmenser Ausgabe, sowie der von Lethielleux, nach welcher ich zitiere.

Der Rest des 4. Kap. behandelt die Frage, ob in den getrennten Substanzen die Differenz vom Sein hergenommen werde, was verneint wird. Das 5. Kap. ist von 2 dist. 3 qu. 1 art. 5c abhängig.

Op. (Substantiae) ratio est habere esse aliud a sua substantia seu quidditate, in se tamen et non in alio. Et ideo ex ipsa potentia essentiae . . . sumitur ratio generis, sed a perfectione illius quidditatis per quam appropinquat ad esse actus, accipitur ratio differentiae. Sed alio modo hoc est in rebus materialibus, et alio modo in simplicibus. Potentialitas enim totius compositi in rebus materialibus est a materia; ideo ab ea sumitu; genus; perfectio vero totius est a forma;

2. sent. Cum substantia sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio. Et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis; ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu. Sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae snmitur genus et

ideo a forma sumitur differentia. Ideo aliud in essentia est unde sumitur ratio generis et ratio differentiae in compositis. Materia enim . . . est pars et forma similiter est pars. Pars autem de toto non praedicatur . . . Sed quia materia est materia totius, et non solum formae; et forma est forma totius et et non solum materiae; ideo nomen designans totum sumtum a forma totius est differentia et nomen designans totum sumtum ex utroque est species. In separatis vero genus et differentia non sumitur a diversis partibus quidditatis ipsius, cuius aliquid sit potentialitas quaedam et aliud perfectio; cum non sit in eis nisi una compositio tantum, essentiae scilicet et esse, sed utrumque fundatur super unum simplex et per essentiam indivisibile; cuius potentialitas attendi potest, quia non habet esse de se. Sed haec eadem potentialitas essentiae in aliquibus minor est, quia magis prope actui primo et puro est natura sua constituta. Et quot sunt gradus propinquitatis in eis, tot sunt differentiae specificae.

ex parte formae differentia; non autem ita quod materia sit genus aut forma differentia, cum utrumque sit pars et neutrum praedicetur. Sed quia materia est materia totius, non solum formae, et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia est nomen generis; et nomen designans totum ex forma est nomen differentiae, et nomen designans totum ex utroque est nomen speciei. In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex; quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedem similitudo divini esse secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae.

Am Schluß des Kap. wird der Unterschied zwischen der Natur an sich und insoferne sie allgemein aufgefaßt wird, dargelegt. Kap. 6 ist überschrieben: Quod substantiae separatae et materiales non conveniunt nisi genere logico.

Diese Lehre findet sich auch 2 dist. 3 qu. 1 art. 1 ad 2 Im 7. Kap. wird das weiter ausgeführt und durch eine vielfache Unterscheidung des Allgemeinen begründet. Zu Ende des Kap. wird eine Einwendung aus den Kategorien erörtert; die Lösung ist wörtlich aus 7 Met. lect. 13 „Amplius substantia" entnommen.

Kap. 8 beginnt mit den Worten: Ex dictis igitur manifestum est nullam formam, quae realiter sit substantia, praecedere in re corporea, per quam res est corpus. Davon war nicht direkt die Rede; der Beweis ist nicht leicht zu ersehen. Das 8. Kap. ist fast ganz aus 7 Met. lect. 12 entnommen und behandelt das Verhältnis zwischen Genus und Differenz.

Kap. 9 (al. 4) beginnt: Nunc superest ostendere quomodo genus implicite contineat ea quae sunt in eo. Es wird über die Eindeutigkeit des Genus und über die zweiten Substanzen gehandelt. Der Schluß lautet: Ex quo facile deprehenditur error volentium in natura rei multiplicare formas substantiales, unde sumuntur praedicata substantialia; sicut et formae accidentales multiplicantur in re, de qua multa praedicantur accidentalia realiter: cum tamen in substantia non sit praedicatio aliqua secundum veram naturam rei, sed per actum intellectus ut dictum est. Unde ponentes plures formas substantiales in re una, ignorant naturam et originem propositionum, in quibus aliquid de aliquo praedicatur, et differentiam etiam inter substantiam et accidens.

Kap. 10 (al. 5) beginnt: Nunc igitur superest ostendere differentiam inter substantiam secundum quod est genus primum, et secundum quod dividitur contra accidens; sic enim facilius scietur quomodo praedicatur et usque ad quem terminum descendat eius praedicatio. Es handelt sich um die Frage, ob die Teile eines Körpers Substanzen seien. Sie wird im Anschlusse an den Sentenzenkommentar gelöst.

Manifestum est quod de manu hominis vel pede non praedicatur substantia secundum quod est genus. Sic enim cum manus sit animata sensibilis, si cum hoc esset substantia manus, ita	3 dist. 6 qu. 1 art. 1 sol 1 ad 1: Substantia secundum quod est genus, non proprie praedicatur de parte; manus enim si esset substantia, cum sit animata, esset animal... tamen dicitur manus esse

foret animal. Erit ergo manus substantia, secundum quod dividitur substantia contra accidens.

substantia, secundum quod substantia dividitur contra accidens.

In diesem Kapitel fallen manche Wiederholungen auf. Im 11. Kap. wird gezeigt, daß die Teile eines Körpers nicht mehrere Substanzen oder Körper sind, ebenso daß der menschliche Körper als Teil des Menschen nicht unter das Genus Körper falle und mit anderen gezählt werden könne. Zum Schluß wird gesagt, der lebendige und tote Körper seien nicht zwei Körper, wofür der Nachweis im 12. Kap. geführt wird, und zwar mit Benützung des vorher zitierten Artikels des Kommentars zu den Sentenzen.

Res naturae est nomen primae intentionis . . . suppositum, quod est nomen secundae intentionis ipsius rei . . . Nominum autem significantium ipsa particularia quaedam sunt communia omni generi, sicut particulare, individuum et singulare; quaedam autem in genere substantiae tantum, ut res naturae et suppositum, hypostasis et persona. Cum ergo ratio substantiae sit per se existere, nullum istorum nominum conveniet nisi naturae rei completae existenti, et ideo nihil horum dicitur de parte rei.

3 dist. 6 qu. 1 art. 1 sol 1: Hoc nomen, res naturae, est nomen primae impositionis; hoc vero nomen, suppositum, est nomen secundae impositionis... Quaedam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare; quaedam vero tantum particulare in genere substantiae, sicut res naturae, suppositum, hypostasis et persona. Quia vero ratio substantiae est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente; unde non dicuntur neque de parte neque de accidente.

Im 13. Kap. wird zuerst der Schluß aus dem Gesagten gezogen: Ex dictis manifestum est, quod non potest concludi quod corpus vivum et mortuum sint duo diversa corpora. Dann folgt die Frage, ob der Leib Christi im Grabe unter das Genus Körper falle, welche bejaht wird.

Kap. 14 beginnt mit den Worten: De mataphysica autem et logica et earum consideratione, quae ad omnia

se extendunt actum est; nunc vero de naturali et mathematica restat agendum. In anderen Ausgaben ist das der Schluß des 5. Kapitels. Der Gegenstand der Physik wird ungefähr mit den Worten 6 Met. lect. 1 „Quoniam vero" bestimmt.

Der weitere Satz: Scientia naturalis subalternatur metaphysicae, veranlaßt Barabavara zu der Frage: Quis haec audeat divo Thomae impingere? Der Verfasser sucht aber seine Behauptung zu begründen.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod dupliciter convenit unam scientiam alteri subalternari. Uno modo quando subiectum unius est species subiecti alterius; sicut homo est species animalis et animal est species corporis naturalis. Ideo scientia de animalibus subalternata est scientiae naturali. Alio modo quando subiectum inferioris scientiae non est species subiecti superioris scientiae, sed se habet ad illud ut materiale ad suum formale; per quem modum perspectiva sed habet ad geometriam. Geometria enim agit de linea et aliis dimensionibus absolute et formaliter ad nullam materiam applicando; non enim agit de linea in ligno vel aere. Sed perspectiva agit de linea secundum quod est in aliqua materia in qua videri possit, unde agit de linea visuali. Linea enim visualis non est species lineae, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli.

Anal. Post. 1 lect. 24 „Huiusmodi autem" Altera est sub altera. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae, sicut animal est species corporis naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Alio autem modo quando subiectum inferioris scientiae non est species subiecti superioris scientiae sed subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris sicut materiale ad formale. Et hoc modo hic accipit unam scientiam esse sub altera, sicut speculativa id est perspectiva se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et aliis magnitudinibus. Perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, id est circa lineam visualem. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli.

Der hl. Thomas hat sich über die Unterordnung der

Wissenschaften nicht so eingehend ausgesprochen wie die Späteren, und so kann man obige Stelle wohl auch auf das Verhältnis der Physik zur Metaphysik anwenden. Hier finden sich noch zwei Entlehnungeu; die eine aus der ersten Lektion des Kommentars zur Physik, die zweite aus 5 Met. lect. 33 „diversa vero“. Es wird ferner im 14. Kap. erklärt, daß weder die himmlischen und die irdischen Körper die gleiche Materie haben und also eine physische Gattung bilden, noch eine allen Körpern gemeinsame Form vorhanden sei. Das 15. Kap. handelt über die begriffliche Einheit des Körpers, um die früheren Behauptungen zu bekräftigen. Die beiden nächsten Kapitel sind wieder der Identität des lebenden und toten Leibes gewidmet, und die Lösung entspricht der in den Kapiteln 11—13 gegebenen. Es wird nämlich zuerst gesagt, daß bei der Teilung eines Körpers nicht neue Formen für die Teile entstehen, da sie dem Wesen nach schon vorhanden waren. Sie erhalten also ein neues Sein. Man muß gestehen, daß dies nur ein Analogieschluß vom homogenen Körper auf den menschlichen ist.

Denn der Tod ist nicht eine Teilung des Körpers, und die menschliche Seele ist ohnehin unteilbar. In Opusc. XXXII de natura materiae et dimensionibus interminatis, das mit unserem Opusculum eine nähere Verwandtschaft zeigt, wird dieser Unterschied ausdrücklich zugestanden. Es heißt dort in der Mitte des letzten Kapitels: In animalibus vero perfectis praecipue in homine, forma quae est una in actu non est mutiplex in potentia. Unde . . . necessario erit alia essentia formae in eo, quae per solam divisionem a toto habeat esse actu. Ebenso sagt unser Opusculum gegen Ende des 16. Kapitels: Si igitur una continuitas reperitur in aliqua parte membri vivi, sicut in osse vel carne; cum una sit forma totius actu, anima scilicet, quae in animalibus perfectis non est multiplex in potentia ita quod per divisionem fiat actu sicut est in imperfectis; oportet praeexistere in carne vel osse formam sine esse actu, quae est in toto animato perfecto; cum se habeat ad esse actu sicut in aliis continuis, ut in plantis et lapidibus se habet multiplicitas potentiae eiusdem formae. Diese Lehre wird in den Kapiteln 8 und 9 (al. 4) des Opusc. XXXII näher erörtert. In den späteren Werken des hl. Thomas findet sich dieselbe nicht mehr. Sie scheint aber schon in unserem Opusculum abgeschwächt; denn

gegen Schluß des 16. Kap. wird gesagt: Eadem transmutatione, qua inducitur forma totius multiplex in virtute, inducitur et forma illius sine esse, quia non est nisi quidam respectus.

Kap. 17 beginnt mit den Worten: Ex his facile est videre quomodo corpus mortuum actu prius vivebat. Die Entwicklung ist schwer zu verstehen.

Kap. 18 (al. 7) behandelt die Einteilung der Körper. Im 6. Satze ist statt mutatio incontinens zu lesen: mutatio in continens. Es folgt ein Ausfall auf Avicebron: Unde grossi homines aliquam viam generationis ponentes diverterunt a Philosopho, dicentes materiam primo informari forma substantiae et postea corporis, et sic descendendo usque ad ultimam formam, quae est forma specifica. Am Schluß des ersten Absatzes (al. des 7 Kap.) ist der Satz zu bemerken: Impossibile igitur erit in aliqua re sive animata sive inanimata nisi unam formam ponere.

Das Ende des Kapitels (al. Kap. 8) handelt im Anschlusse an die erste Lektion des Kommentars zur Physik über den Gegenstand der Physik und der Mathematik, und der Bücher de Coelo, de Generatione, Meteororum, de Plantis, de Anima. Auf den Schlußsatz werden wir noch zurückkommen.

Die letzten Kapitel handeln über die Accidentien, wie es am Schluß des 3. Kapitels angekündigt war. Hierbei wird zuerst eine Stelle aus dem Kommentar zur Metaphysik verwendet.

Essentia accidentis designata in abstracto non videtur ens aliquod significare, cum abstractum significet ut per se existens; accidens autem per se esse non potest... Sed significatio quae importatur in nominibus non pertinet ad naturas rerum, nisi mediante conceptione intellectus; cum voces sint notae passionum quae sunt in anima, ut dicitur in libro Periherm. Intellectus autem potest seorsum intelligere	7 Met. lect 7 „unde et" Pro tanto videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipsorum est aptum natum secundum se esse . . Licet modus significandi vocum non consequatur immediate modum essendi rerum, sed mediante modo intelligendi; quia intellectus sunt similitudines rerum, voces autem intellectuum, ut dicitur in 1. Periherm . . . intellectus tamen potest ea per se

ea quae sunt coniuncta ... Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta accidentium significant entia, quae quidem inhaerent, licet non significent ea per modum inhaerentium.

intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia, quae quidem inhaerent, licet non significent ea per modum inhaerentium.

Im weiteren Verlaufe zeigt Kapitel 19 große Übereinstimmung mit dem Schluß des Opusc. de ente et essentia.

Cum autem accidens non sit compositum ex materia et forma, non potest genus et differentia sumi in eo, sicut sumitur in substantia genus a materia, differentia, a forma; sed in unoquoque accidentium genus debet sumi ab eo quod prius in eo reperitur. Primum autem quod invenitur in quolibet accidente est specialis modus entis includens diversitatem quandam ad alios eius modos: sicut in quantitate est specialis modus entis per aliud, scilicet quod sit mensura substantiae, et in qualitate quod sit dispositio eius; et sic de singulis.

Differentia vero debet sumi in eis per aliquid, quod in illo modo ... implicite continetur. Hoc autem invenitur in diversitate principiorum ex quibus causantur ... Et inde est quod cum definiuntur accidentia in abstracto, subiectum ponitur in eorum definitione oblique et secundo loco; et hoc est proprium differentiae;

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum.

Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur; et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniantur, secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi

ut cum dicitur simitas est curvitas nasi. Accidentia autem in concreto dicta non sunt in genere nisi per reductionem . . . Aliquando autem propria principia accidentis, quae sunt in loco differentiae, latent; et tunc loco illorum ponimus eorum effectus, sicut lucis effectus est disgregare cum intensa fuerit; quae est principium albedinis. Ideo aliquando ponimus disgregativum in eius definitione, sicut cum dicimus quod albedo est color disgregativus visus.

curvitas. Sed e converso esset si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur . . . Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur.

Der Schluß des Kap. lehnt sich wieder an den Kommentar.

Cum quaeritur quid sit albedo, respondetur, color. Est enim color quid albedinis, sicut animal hominis. Sed animal quod dicit quid hominis, dicit substantiam simpliciter. Et ideo color qui dicit quid albedinis, magis dicitur substantiale quam substantia.

7 Met. lect 4: Cum quaeritur quid est albedo, et respondetur, color, licet significet quid est albedo, non tamen absolute significat quid sed quale. Et ideo qualitas non habet quid simpliciter sed secundum quid. Et hoc quid magis est substantiale quam substantia.

Inter omnia autem accidentia quantitas est propinquior substantiae. Et hoc manifestum est quia sicut subiectum quantitatis est divisibile per se, ita quantitas habet propriam divisionem, per partes scilicet quantitatis . . . Albedo vero si esset separata necessario foret tantum una, cum non

5 Met. lect 18 (al. 15) „eorum vero“ Quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuari nisi per subiectum.

haberet in natura sua unde dividatur.

Kap. 20 (al. 10) folgt ebenso der zitierten Lektion.

Sciendum quod quantitas secundum rationem eius communem, quae ponitur in 5 Met. est divisibilis in ea sunt in actu . . . Quod est dictum ad differentiam mixti, quod non est divisibile in miscibilia nisi per alterationem, per quam altera forma inducitur. Sed hic sine alteratione aliqua sola divisione fit pars in actu. Unde quando est in toto, actu esse dicitur, quia quod prope est ad esse nihil ab esse differre videtur. Et ideo statim subiungit, quod quaelibet pars nata est esse unum aliquid et hoc aliquid demonstrabile. Quod non convenit partibus essentialibus, ut est materia et forma, quia post divisionem neutrum manet per se existens.

Primo ponit rationem quantitatis, dicens quod quantum dicitur quod est divisibile in ea quae insunt. Quod quidem dicitur ad differentiam divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa, quae non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis, sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. Et iterum addit, quod utrumque aut singulum est natum esse unum aliquid hoc est aliquid demonstratum. Et hoc dicit ad removendum divisionem in partes essentiales, quae sunt materia et forma. Nam neutrum eorum aptum natum est esse unum aliquid per se.

Barbavara tadelt ohne Grund die Worte: Quod dictum est ad differentiam mixti; denn die Erklärung ist die des Aquinaten. Ebenso verfehlt ist sein Tadel der folgenden Stelle: Differentiae quaedam continui sunt intraneum et extraneum, wie wir gleich sehen werden.

Quantitatis autem primae differentiae sunt continuum et discretum. Ex quibus duae species constituuntur, magnitudo scilicet et multitudo. Magnitudo constituitur per continuum; unde magnitudo dicitur quantitas divisibilis in partes continuas,

Ponit species quantitatis, inter quas primae sunt duae, scilicet multitudo sive pluralitas, et magnitudo sive mensura . . . Multitudo est quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas. Magnitudo autem quod est divisibile in partes

sicut multitudo est quantitas divisibilis in partes non continuas. Differentiae autem secundae continui sunt intraneum et extraneum; quia quaedam sunt quae mensurantur per intraneum, ut linea et huiusmodi; quaedam per extraneum ut tempus. Has autem differentias vocat Aristoteles permanens et transiens, quia tempus est mensura transiens, linea vero permanens.

continuas. Das folgende steht zu Ende der Lektion: Aliam rationem mensurae habet tempus, quod est mensura extrinseca, et magnitudo quae est mensura intrinseca.

Kategor. c. 6 de quanto: Nec partes temporis positionem habent inter se, quia nulla pars temporis permanet. Quod autem non permanet, quomodo positionem aliquam habere potest?

Diese Stelle der Kategorien hat unser Auktor, der dieselben gleich darauf nennt, vor Augen, und die Berufung auf Aristoteles, welche Barbavara nicht gelten lassen will, ist begründet.

Es folgen nun die drei Dimensionen, sowie in der genannten Lektion, dann mit einiger Umschreibung der Schluß derselben, aus der wir schon einen Satz zitierten. Die weiteren Einteilungen der Größe sind die in den Kategorien angegebenen.

Kap. 21 (al. 11) bespricht die Qualität. Wir bemerken nur folgende Stelle:

Secunda tamen species qualitatis quae est naturalis potentia vel impotentia, a primo philosopho non numeratur inter species qualitatis, sed ponitur potentia quaedam passioni resistens. In Praedicamentis vero ponitur propter modum denominandi quem habet.

5 Met. lect. 19 (al. 16) med. Praetermittit autem secundam qualitatis speciem, quia magis comprehenditur sub potentia, cum non significetur nisi ut principium passioni resistens. Sed propter modum denominandi ponitur in Praedicamentis inter species qualitatis.

Das letzte Kapitel erklärt die Praedicatio univoca et denominativa. Um nun zu einem Urteile über die Entstehung der Schrift zu gelangen, gehen wir auf die Erklärung am Schlusse des 2. Kap. zurück: De hoc enim, nämlich de genere, alias tractatum fecimus specialem, cuius sententiam pro parte recitabimus, suppletiones necessarias in certis locis inserendo. Nun nennen die

alten Zeugen keiner das Opusculum mit dem Namen De natura generis, (der Text des einer späteren Zeit angehörigen Pignon ist mir nicht bekannt) sondern nur: De genere; während das dazu gehörige Opusc. XLI von Ptolomaeus mit dem heutigen Titel: De natura accidentis bezeichnet wird. Die Stamser Liste nennt es zwar einfach: De accidente, während Columna es nicht hat. Man wird nun die drei Zeugnisse eher auf die Grundschrift, als auf das heutige, von Barbavara und De Rubeis verworfene Opusculum beziehen dürfen. Da die in unserer Analyse bezeichneten Entlehnungen aus den Kommentaren keinen Tractatus de genere bilden, wie man leicht sehen kann; wohl aber die übrigen Teile, wie wir noch genauer zeigen wollen, so liegt es nahe, diese als die freilich nicht mehr vollständige (pro parte recitabimus heißt es oben) erste Redaktion zu betrachten. Andere Kombinationen sind unwahrscheinlich. An obiger Stelle identifiziert sich der zweite Redaktor mit dem ersten; ebenso am Schluß des Kap. 18 (al. 8): De processu autem metaphysico dictum est sufficienter in physicis (philosophicis?) operibus nostris. Letztere Worte können sich nur auf die Werke des hl. Thomas beziehen. Sonst muß man annehmen, der Verfasser sei trotz seiner Werke in Vergessenheit geraten und sein Opusc. de natura generis auf die Rechnung des Aquinaten gekommen, während dessen Tractatus de genere verloren ging: Lautere Unwahrscheinlichkeiten.

Wir glauben trotzdem, daß der zweite Redaktor nicht Thomas ist. Schon für die letzte Stelle kennen wir bei diesem kein Analogon. Ferner ist das Opusculum später als die Kommentare zu Aristoteles verfaßt. Thomas aber, der nach dem Berichte Wilhelms de Tocco gleichzeitig drei oder vier Schreibern diktierte, also eine ungewöhnliche Konzeptionskraft besaß, wiederholte gewiß nicht längere Stellen aus seinen Schriften. Allerdings konnte er einem Fragesteller einen kurzen Ausschnitt aus einem seiner Werke senden, wie wir für Opusc. XIII und XXXIII annehmen. Noch weniger hätte Thomas in jener Zeit, also in der Mitte der sechziger Jahre den Tractatus de genere wiederholt (recitabimus). Denn dieser ist, auch soweit die zweite Redaktion noch erkennen läßt, eine Jugendarbeit und zeigt weniger die Sicherheit der Entwicklung und Bündigkeit des Ausdruckes, welche uns an Thomas vom Kommentar zu den Sentenzen und der gleichzeitigen Schrift de ente

et essentia an so sehr erfreuen. Barbavara, der die Eigenart des hl. Thomas kannte, schreibt über das Opusculum, und sein Tadel kann natürlich nicht auf die Stücke aus den Kommentaren bezogen werden: Licet pleraque contineat non spernenda, multa tamen vicissim desiderat divo Aquinati peculiaria, ordinem, stylum cultiorem et distinctionem rerum magis peripateticam. Manches läßt sich freilich dadurch erklären, daß der ursprüngliche Tractatus ein sogenanntes Reportatum ist. Bartholomaeus Logotheta nämlich, der in seiner Aussage im Kanonisationsprozesse i. J. 1319 unsere Schrift nicht anführte, fügte bei: Si autem alia sibi ascribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem.

Wir dürfen nun den Interpolator nicht zu streng verurteilen. Der Begriff der literarischen Authentie war damals von dem unseren verschieden, und er konnte glauben, im Sinne des englischen Lehrers zu handeln, indem er ein Werk desselben aus den anderen ergänzte. Er vermeidet dabei eine wörtliche Herübernahme; ich glaube wohl, damit die Fiktion nicht so leicht entdeckt werde.

Wir müssen nun auch versuchen, die Reste der Grundschrift zusammenzufassen. Sie begann so wie das jetzige Opusculum; denn Ptolomaeus sagt Nr. 32: Item tractatus de genere, qui sic incipit: Quoniam omnis creatura. Wir haben die Eingangsworte schon früher zitiert. Der zu bekämpfende Irrtum ist wohl Avicebrons Hypostasierung des Genus und der Differenzen. Dann wird eine doppelte Analogie des Seienden unterschieden, die zwischen Gott und den Geschöpfen, und die zwischen Substanz und Accidens. Die Stelle aus Quaest. disp. de Ver. im 2. Kap. ist eine Einschaltung, denn die Transcendentia haben mit dem Genus nichts zu tun. In den Kapiteln 4—7 wird gezeigt, daß der Gattung Substanz nicht etwa eine reelle Einheit der Materie entspreche, sondern nur eine logische Einheit, nämlich das Fürsichsein. Denn es gibt auch immaterielle Substanzen. Die Folgerung zu Beginn des 8. Kap. scheint, wie früher gezeigt, nicht begründet; vielleicht ist das Antecedens weggelassen oder der Text unrichtig. Das 9. Kap. handelt über die Universalien; Kap. 10—13 wenden die Gattungsbegriffe auf die Teile des Körpers und auf den Körper als Teil des Menschen an.

Damit ist der erste Teil abgeschlossen, dessen Grund-

gedanke die Unterscheidung der logischen von der physischen Gattung war. Der zweite Teil handelt über die Einheit der körperlichen Gattung. Die vorausgeschickte Einteilung der Wissenschaften und Definition der Physik lehnt sich stark an die Kommentare an, ist also dem zweiten Redaktor zuzuschreiben. Mit den Worten im 14. Kap.: Ex dictis patet quod ens mobile, quod est corpus communiter acceptum, non habet a materia (?) aliquam formam communem, per quam est corpus, wird der Nachweis begonnen, daß auch die Gattung Körper nur eine logische sei. Es heißt gegen Schluß des 15. Kap.: Coelum convenit cum corruptibilibus in uno subiecto physico non unitate reali aliqua, sed logica tantum. Das ist schwer mit der Stelle anfangs des 9. Kap. zu vereinigen: In aliis generibus post substantiam reperitur una natura aliqua, quae subest intentioni universalitatis. Am Schluß des 18. Kap. wird die Einteilung der Physik gegeben, welche ebenso dem zweiten Redaktor angehört.

Die letzten Kapitel handeln über die Gattungen des Accidens und sind nach anderen Werken des hl. Thomas gearbeitet, weil sie in der Vorlage nicht enthalten waren. Hier hatte er also ein gewisses Recht, von suppletiones necessariae zu sprechen. Aber auch die früheren Ergänzungen konnten ihm notwendig scheinen, da der an sich sehr dunkle Gegenstand dadurch eine bessere Beleuchtung erhielt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er noch andere selbständige Einschübe machte, und man wird nahezu den ganzen Inhalt des Werkes Thomas zuschreiben können. Freilich wird man die aus anderen Werken entnommenen Partien besser aus diesen selbst zitieren. Die erste Redaktion hat außer dem philosophischen Werte besonders historisches Interesse, und ich glaube, sie sei zwischen dem Opusculum de dimensionibus interminatis und dem Sentenzenkommentar anzusetzen. Sie ist also ein Vorläufer des Opusc. de ente et essentia, womit sie den ganzen Plan gemein hat, nämlich die Erörterung des Gattungsbegriffes zum Zwecke der Bekämpfung Avicebrons. Man vergleiche darüber Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900.

Opusc. XLI de natura accidentis.

Es wird von Ptolomaeus unter diesem Titel und mit den Anfangsworten: Quoniam omnis cognitio humana,

erwähnt; die Stamser Liste nennt es einfach: De accidente. Es hat also dieselben Zeugen wie Opusc. XLII oder vielmehr wie der Tractatus de genere, dessen Fortsetzung es ist, wie wir zeigen wollen. Darum hat es wohl Columna nicht eigens erwähnt. Von Barbavara wird es heftig getadelt. Den genannten Zeugen gegenüber können aber seine Einwände nicht stand halten, wenn man die Entstehungszeit bedenkt, sowie, daß es gleich dem vorigen Opusc. ein Reportatum ist. Barbavara war sicher ein genauer Kenner des hl. Thomas. Er legte aber den Maßstab der reiferen Werke des Heiligen an und ließ sich manchmal von flüchtigen Eindrücken verführen. So sagt er gegen das gut bezeugte Opusc. XXVIII De fato: Quasi esse scibile sic cum aliis in numerum ponat, ut de re quem constat et quod est et quid sit, dubitari valeat utrum sit scibilis. Diese letzte Frage nun, die art. 4 behandelt wird, bezieht sich nicht mehr wie die ersten Fragen auf das Schicksal im allgemeinen, sondern des einzelnen.

Wie der Tractatus de genere in seinen beiden Teilen den Unterschied zwischen logischer und physischer Gattung hervorhebt, so handelt unser Opusc. im 1. Kap. über das Accidens naturale, im 2. über das logicum. Zuerst wird über das Accidens im Verhältnis zur Substanz gehandelt. Der Satz: Quaedam accidentia sunt, quorum subiectum proprium non est esse substantiale rei, sed accidens aliquod, sicut quantitas est subiectum qualitatis, läßt sich wohl gegen Barbavara verteidigen. Denn jene Stellen, welche dagegen zu sprechen scheinen, bedeuten m. E., ein Accidens sei nicht einfach Subjekt eines anderen, sondern jedes sei in der Substanz, wenn auch mittelbar durch ein anderes Accidens. Sonst müßte ja die Farbe erst nach der Wandlung in der Quantität sein, während sie vorher bloß durch dieselbe bedingt war. Sind ferner die Seelentätigkeiten und Tugenden in den Vermögen oder nicht? Ebenso läßt sich ein Widerspruch lösen, den B. findet, indem er ungenau zitiert. Im Opusc. steht nämlich nicht einfach: Qualitas consequitur formam, sondern: Licet quaedam aliorum accidentium naturam formae magis sequi videantur, sicut sunt qualitates, in quantum sunt media ad aliquas actiones. Wer will, möge bei De Rubeis Dissert. XXIV. nachsehen. Dieser selbst verwirft ebendort die Kritik, welche B. an dem Opusc. De principio individuationis übt. Wie der Zweck des Tractatus de genere

die Verteidigung der Einheit der Form und die Lösung der Einwände dagegen ist, welche sich besonders aus Identität des lebendigen und toten Leibes ergeben, so liegt der Nachdruck in unserem Opusc. auf der Lösung der Schwierigkeit, welche sich aus der Fortdauer vieler Accidentien nach dem Tode ergibt. Die betreffende Partie ist später von Thomas de ente et essentia c. 7 kurz wiederholt worden. Ferner sagt Opusc. XLII c. 17: Potentia ad aerem occupata est per formam ignis, non tamen perfecta. Opusc. XLI med. heißt es in gleicher Weise: Potentia quae est ad unam formam, non perficitur per aliam. Ich glaube daraus schließen zu dürfen, daß letzteres die Fortsetzung des ersteren sei. Beide genannte Zeugen nennen es unmittelbar nach diesem.

Da von Erstlingswerken des englischen Lehrers gehandelt wurde, nämlich den Opp. de dimensionibus interminatis, de genere et de accidente, so läßt sich konstatieren, daß dieselben viel schwieriger zu verstehen sind, als die späteren, wo derselbe schon zu voller Klarheit gelangt war.

DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3 qu. 27.

(Sequitur vol. XX. p. 238. 346. 463. vol. XXI. p. 72. 208.)

Scripsit

Fr. NORBERTUS DEL PRADO Ord. Praed.

Articulus 5.

Utrum B. Virgo per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum.

I.

1. Plenitudo gratiae potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiae: alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae dicitur esse plenitudo gratiae ex eo, quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem; quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia, qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus: et talis gratiae plenitudo est propria Christo. (3 P. qu. 7 a. 9 et 10.)

2. Ex parte vero subiecti dicitur gratiae plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem, id est secundum rationem vel dignitatem officii, ad quod aliquis a Deo destinatur. Illud autem, ad quod homo est divinitus praeordinatus, vel est aliquid commune, ad quod praeordinantur omnes sancti, vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quaedam plenitudo gratiae est omnibus Sanctis communis; ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae in plena Dei fruitione consistit. Et quaedam plenitudo gratiae specialis aliquibus Sanctis, quae tanto erit perfectior, quanto altior status sive dignitas, ad quam homo eligitur a Deo. (3. P. qu. 7 a. 10 ad 1 et 2.)

3. Plenitudo haec specialis potest sumi, ut extenditur ad plenitudinem intensivam et extensivam. Nam plene dicitur haberi, quod perfecte et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem eius intensivam; alio modo secundum virtutem, id est secundum omnes effectus vel opera gratiae. Et quamvis habere gratiae plenitudinem utroque modo, considerata plenitudine ex parte ipsius gratiae, sit proprium Christi; habere tamen utroque modo, considerata plenitudine ex parte subiecti, potest etiam esse proprium aliorum. (3. P. qu. 7 a. 9.)

4. Gratia autem Dei est duplex: una quidem, per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens; alia vero, per quam unus homo operatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur, et vocatur gratia gratis data. Prima datur ad hoc, ut homo ipse per eam iustificetur; altera vero datur potius, ut ad iustificationem alterius cooperetur. De utraque gratia agitur hic, ut patet ex responsione ad 5. Utraque gratia declaratur a D. Thoma 1. 2 qu. 111 de divisione gratiae: quae scilicet earum sit excellentior; et quomodo alterutra subdividatur in diversas species gratiarum; de gratia autem Dei, quantum ad eius essentiam 1. 2 qu. 110.

5. Gratiae plenitudo significat perfectionem. Perfectio autem gratiae in B. Virgine fuit triplex, ut patet ex responsione ad 2. Unde potest considerari plenitudo gratiae: 1. quam B. Virgo habuit in primo instanti suae conceptionis per sanctificationem in utero matris; 2. quam B. Virgo accepit in conceptione Filii Dei; 3. quam B. Virgo deinde „multum proprio merito gratiae acquisivit crescens

usque ad perfectum aeternitatis diem, ita quod propinquissima fuit et est Christo: 1. et secundum Deitatem in esse gratiae, quamvis non in esse naturae; 2. et secundum humanitatem in esse naturae". (Caietanus.)

6. Postremo advertendum, quod cum in litera concluditur, B. Virginem prae ceteris gratiam habuisse, potest intelligi dupliciter: vel de gratia data B. Virgini in utero matris, vel de gratia, quam B. Virgo habuit in termino viae. Rursus; prae ceteris maiorem gratiam habere potest exhibere duplicem sensum: 1. ita ut fiat comparatio ad homines tantum; 2. ita ut fiat comparatio ad homines et ad angelos.

Caietanus conatur probare, quod in conclusione non fit comparatio ad angelos, sed ad homines tantum: 1. quia est sermo de gratia data B. Virgini in utero matris, quam constat fuisse minorem gratia angelorum beatorum; 2. quia sermo est de viatorum gratia, ut patet ex responsione ad 2, ubi in B. Virgine perfectissima gratia ponitur, gratia, qua fuit inter comprehensores; 3. quia ratio Literae disparata est ab angelorum ratione, dum illi propinquiores Deo secundum Deitatem inveniuntur, B. Virgo invenitur propinquior Deo secundum humanitatem. „Nec haec ideo, addit, dicta sunt, quasi angeli habeant in coelo maiorem gratiam, quam B. Virgo; hoc enim est falsum, quoniam Ipsa est Domina angelorum; sed ideo dicta sunt, ut haec Litera exponatur ad Literam de gratia sanctificationis in utero." Hucusque Caietanus. Bartholomaeus de Medina existimat, quod B. Virgo in prima sanctificatione accepit abundantiorem gratiam quam supremus angelus; et „haec est mens D. Thomae, ait, in hoc Articulo, ut ego sentio". Unde convenit cum Caietano, quod D. Thomas loquitur de gratia iam obtenta in prima sanctificatione; sed dissentit a Caietano, inquantum asserit comparationem fieri a D. Thoma etiam quantum ad angelos.

7. Unde hic distinguere oportet: 1. id, quod est probabile, et id, quod est certum et in quo omnes conveniunt. 2. Deinde significandum erit, quomodo data fuerit B. Virgini gratia in secunda sanctificatione. 3. Tertio, utrum fuerit in B. Virgine tanta gratiae plenitudo, ut non augeretur. 4. Quo sensu B. Virgo dicitur Mater divinae gratiae, dispensatrix gratiae.

8. In hoc Articulo declaratur sensus illorum verborum Evangelii: Ave, gratia plena. Pro cuius Literae intelli-

gentia non ad grammaticos, sed ad Doctores et Patres Ecclesiae oportet adire. Quamvis enim in Litera non videatur significari nisi gratiosa, gratificata, si grammatico spiritu perpendatur; attamen sub his verbis Ecclesia, ad quam pertinet de vero sensu Scripturae iudicare, investigabiles divitias Christi Virgini Matri collatas semper legendo intellexit: ita etiam Ambrosius, ita Hieronymus, ita S. Bernardus, ita D. Thomas, ita omnes Ecclesiae Patres et Doctores, qui hunc Evangelii textum evolverunt. Unde frivolum erit, hic velle e grammatica in contra argumentari.

Praeterea quamvis plenitudo gratiae saepius in S. Literis aliis Sanctis tribuatur, ex declaratione Articuli patebit, longe maiorem esse plenitudinem gratiae, quae data est Matri Dei, quam plenitudo, quae aliis Sanctis donata est.

II.

Conclusiones.

1. B. Virgo fuit plena gratia, plenitudine considerata non quidem ex parte ipsius gratiae, sed ex parte habentis gratiam.

Ratio prima. Esse plenum gratiae ex parte ipsius gratiae, est habere gratiam et in maxima excellentia, qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Sed talis gratiae plenitudo est propria Christo, ut supra qu. 7 a. 10 ostensum manet. Ergo.

Ratio altera ex auctoritate D. Thomae, qui eodem Articulo ad 1 explicans illa verba Lucae cap. 1, 28 „Ave gratia plena“, docet: „B. Virgo dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia, qua potest haberi; nec ad omnes effectus gratiae; sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet Mater Unigeniti Eius“.

Ratio tertia. Est enim differentia salvanda inter plenitudinem gratiae Christi et plenitudinem gratiae B. Virginis. Nam ea, quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Sed plenitudo gratiae Christi ita redundat in omnes, ut ad omnes effectus gratiae et in omnibus se extendat, sicut relaxare culpas et peccata, et donare virtutes et merita, fidem, spem et caritatem. Ad quae

quidem non se extendit plenitudo gratiarum B. Virgini collata, saltem eodem modo: ut D. Thomas tradit in responsione ad 1.

2. Ex parte habentis gratiam B. Virgo fuit plena gratia plenitudine tam intensiva quam extensiva.

Perfectio seu plenitudo gratiae ex parte subiecti, quantum ad quantitatem eius extensivam, dicitur, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem. Sed B. Virgo habuit gratiam adeo intensam, quantumcumque oportebat ipsam illam habere, et in ipsa intensa est gratia usque ad terminum praefixum a Deo secundum mensuram ipsius divinae Maternitatis. Ergo.

Similiter perfectio seu plenitudo gratiae ex parte subiecti quantum ad extensionem, est habere gratiam secundum omnes effectus convenientes ipsi subiecto habenti gratiam. Sed B. Virgo habuit gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam secundum usum huiusmodi gratiarum sibi convenientem tam ad propriam sanctificationem quam ad sanctificationem aliorum. Unde D. Thomas ad 3: „Non est dubitandum, quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiae et gratiam virtutum et etiam gratiam prophetiae" etc.

Observatio Caietani. „In responsione ad 3 adverte, quod cum Auctor dicit: Non tamen accepit, ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, ly omnes non distribuit simpliciter, quia nec Christus habuit omnes usus gratiarum, quoniam non est locutus variis linguis, ut superius dictum est qu. 7 a. 7 ad ult.; sed distribuit pro quasi omnibus, quae in moralibus appellare licet omnia. Christus enim habuit omnes usus gratiarum, quia modicum pro nihilo reputatur; B. Virgo non habuit omnes usus, quia multi sibi defuerunt, quia scilicet impertinentes erant suae conditioni."

Observatio altera. „Quoad actum doctrinae negatum a B. Virgine, adverte, quod, quia Theologia solida fundatur super Scriptura Sacra, et nullibi in ea reperitur, B. Virginem docuisse, sicut nec Christum locutum linguis, ideo sicut affirmamus Christum non usum gratia linguarum in loquendo, eadem ratione affirmandum est, B. Virginem non docuisse, praesertim cum apostolica auctoritas hoc interdictum mulieribus comprobet. Quod autem dicitur, ipsam instruxisse discipulos Christi de annuntiatione sua, nativitate Filii et Magorum adventu et similibus, ex

Scriptura non habetur; sed habetur, quod Spiritus Sanctus docuit Apostolos omnem veritatem de spectantibus ad fidem, inter quae erat conceptio Christi ex Spiritu Sancto et nativitas ex Virgine, quae etiam in Symbolo posita sunt. Posset tamen dici, quod non publica doctrina, sed familiari instructione, quam constat mulieribus non esse prohibitam, B. Virgo aliqua particularia facta explicavit Apostolis. Auctor autem secundum Scripturam Sacram loquitur, negans ab ea usum sapientiae quoad actum doctrinae." (Vide 2. 2 qu. 177 a. 2.)

3. Illud certum est, quod B. Virgo in fine vitae suae habuerit gratiam ac sanctitatem prae ceteris omnibus creaturis, etiam angelis.

Ratio prima ex auctoritate Ecclesiae, quae in festo Assumptionis B. Virginis cantat: „Exaltata es, Sancta Dei Genitrix, super choros Angelorum ad coelestia regna". Et rursum: „Ascendit Christus supra coelos; et praeparavit suae castissimae Matri immortalitatis locum; et haec est illa praeclara festivitas, omnium Sanctorum festivitatibus incomparabilis, in qua gloriosa et felix, mirantibus coelestis curiae ordinibus, ad aeternum pervenit thalamum; quo pia sui memorum immemor nequaquam existat". Ex quo apparet, B. Virginem plus habere de gratia sanctificante ac de caritate, quam ipsi angeli. Etenim ut D. Thomas docet 1 P. qu. 12 a. 6: „Qui plus habet de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit".

Ratio secunda ex communi consensu atque doctrina Patrum et Doctorum. Equidem Patres Ecclesiaeque Scriptores coelestibus edocti eloquiis nihil antiquius habuere, quam in libris ad explicandas Scripturas vindicanda dogmata erudiendosque fideles elucubratis, Virginis sanctitatem, dignitatem, atque ab omni peccati labe integritatem, eiusque praeclaram de teterrimo humani generis hoste victoriam multis mirisque modis certatim praedicare atque efferre. (Bulla *Ineffabilis Deus.*)

S. Ioannes Chrysostomus: „Magnum revera miraculum fuit B. semper Virgo Maria. Quid namque illa maius aut illustrius ullo unquam tempore inventum est, seu aliquando inveniri poterit? Haec sola coelum ac terram amplitudine superavit. Quidnam illa sanctius? Non Prophetae, non Apostoli, non Martyres, non Patriarchae, non Angeli, non Throni, non Dominationes, non Seraphim, non Cherubim, non denique illa quidpiam inter creatas

res visibiles aut invisibiles maius aut excellentius inveniri potest. Eadem ancilla Dei est et Mater, eadem Virgo et Genitrix. Haec enim eius Mater est, qui a Patre ante omne principium genitus fuit, quem Angeli et homines agnoscunt Dominum rerum omnium". D. Thomas in exposit. Salut. angelicae: „B. Virgo excessit angelos in iis tribus: et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in B. Virgine quam in aliquo angelo; et ideo ad insinuandum hoc angelus ei reverentiam exhibuit dicens: gratia plena, quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae". Rursus 1. 2 qu. 81 a. 5 ad 3: „Oportebat, ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud Psalmi 92. v. 5: Domum tuam, Domine, decet sanctitudo".

Ratio tertia: Inquantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate eius magis participat et abundantioribus donis ex eius influentia repletur; sicut et ignis calorem magis participat, qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhaereat, quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae consequens est, ut anima Christi donis gratiarum habitualibus prae ceteris fuerit plena. Et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus. (Compend. Theolog. cap. 222.) 1 P. qu. 25 a. 6 ad 4: „B. Virgo ex hoc, quod est Mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus". 2. 2 qu. 103 a. 4 ad 2: „Hyperdulia est potissima species duliae communiter sumptae, maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate, quam habet ad Deum". „Hyperdulia debetur soli B. Virgini, quae sola ad fines Deitatis propria operatione naturali attingit, dum Deum concepit, peperit, genuit et proprio lacte pavit." (Caietanus ibid.) „Humana natura in Christo nobilissima est, quia per unionem comparatur ad Deum. Post B. Virgo, de cuius utero caro, Divinitati unita, assumpta est." (Lib. 1 Sent. dist. 44 qu. 1 a. 3.)

Ratio quarta. Quanto magis aliqua creatura rationalis appropinquat Christo, tanto magis participat gratiam et veritatem. Sed B. Virgo Maria appropinquat magis Christo quam quaelibet alia rationalis creatura, sive homo

sit sive angelus. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. Maior: Quanto aliquis magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Sed Christus est principium gratiae, secundum Divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde dicitur Ioan. 1, 17: „Gratia et veritas per Iesum Christum facta est". Ergo. Minor: B. autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem; quia ex ea accepit humanam naturam. (3 P. qu. 27 a. 5 in corp.) Ergo.

Observatio. Hoc argumentum innititur iisdem principiis, quibus supra qu. 7 a. 1 et 9 ostensum fuit, quod necesse est ponere in Christo gratiae plenitudinem omni modo. Unde argumentum primum in Art. 9 assumitur: „Ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim in Art. 1, quod quanto aliquid receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae eius". Et in Art. 1 argumentum primum etiam sumitur ex unione animae illius ad Verbum Dei. „Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, secundum illud Psalmi 83, 12: Gratiam et gloriam dabit Dominus. Et ideo maxime fuit conveniens, ut anima illa reciperet influxum Divinae gratiae."

Ratio quinta. Ex dictis supra qu. 8 a. 4 Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli. Beatissima autem Virgo est, „de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus". (Matth. c. 1.) Et D. Thomas in Ioan. c. 1 lect. 9: „Ista plenitudo redundantiae singulariter spiritualiter fuit in Christo, quia sic redundavit in alios, ut esset gratiae auctor et factor. Sed in B. Virgine fuit medio modo; quia etsi fuerit plenitudo alicuius redundantiae in ea, non tamen ipsa fuit redundatrix gratiae in alios. Sed ab anima eius redundabat gratia in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a Spiritu Sancto est impraegnatus".

Caietanus in 3. P. qu. 34 a. 4 notat: „An gratia viatoris sit minor gratia comprehensoris secundum suam quantitatem, an solum ratione modi, quia scilicet comprehensor videt et viator non. Expresse siquidem hoc in loco ex hoc, quod viatoris gratia deficit a gratia comprehensoris, infertur, quod minorem habet mensuram. Et ne dubites, quod de quantitate loquitur, subditur tanta et quanta; et ut accipias haec de ipsa essentia gratiae et non de modo actus, subdit: Et quia gratia illa non fuit sine actu; ubi monstrat, se de ipsa essentia habitualis gratiae locutum, ex hoc ipso, quod postea ad illius actum descendit; et si sic est, consequens est, ut minimus comprehensor habuerit actualiter maiorem gratiam quam Ioannes Baptista et S. Petrus et quicumque alius viator, dum in hac fuerunt vita. Et propterea gratia hic est sicut semen, ita quod quanto maior est hic gratia, tanto in patria erit maior gloria proportionaliter. Nunquam tamen gratia tanta est in via, quanta est gratia consummata, quae est gloria; sicut nec semen est, quanta est arbor sua quantumcunque minima, seu animal suum quantumcunque parvum". (Vide etiam 1. 2 qu. 114 a. 3 ad 3.)

4. „Ego vero existimo, quod Maria in prima sanctificatione accepit abundantiorem gratiam quam supremus angelus; et haec est mens D. Thomae in hoc Articulo, ut ego sentio." (Barthol. Medina.)

Primo. Quoniam B. Virgo, viatrix adhuc et in utero matris, diligebatur magis a Deo quam supremus angelus, et accepta erat ad maiorem gloriam per gratiam, quam tunc habebat. Unde si B. Virgo in utero matris obiret mortem, maiori gloria potiretur in coelis quam supremus angelus.

Secundo. Quoniam hoc ipsum ostenditur argumento D. Thomae; et quod haec sit mens Divi Thomae patet ex titulo Articuli, qui est de prima sanctificatione: ad quem D. Thomas respondet absolute sine distinctione, quod prae ceteris B. Virgo habuerit maiorem et copiosiorem gratiam per huiusmodi sanctificationem.

Tertio. Praeterea omne privilegium gratiae, quod non derogat dignitati Christi, concedendum est B. Virgini; sed tale est hoc privilegium, de quo facimus sermonem. Beata itaque Virgo Maria ex hoc, quod est maxime coniuncta Christo secundum humanitatem, qui est Deus auctor gratiae, optime colligit D. Thomas, quod ipsa B. Virgo fuerit eidem Christo maxime coniuncta secundum Divinitatem, id est secundum esse divinae gratiae. Unde in Psalm. 86: „Fundamenta eius in montibus sanctis: diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob. Gloriosa dicta sunt de Te, civitas Dei". Et D. Thomas Quodlib. 5 a. 21: „Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum, ad quod pertingit perfectio alterius

hominis". Et S. Bernardus serm. Mulier amicta sole: „Vestis eum substantia carnis, et vestit ille te gloria suae maiestatis. Vestis Solem nube, et Sole ipsa vestiris."

Observatio. 2. 2 qu. 24 a. 7 ad 3: „Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viae . . . et caritatis patriae . . ." (Vide etiam 1. 2 qu. 67 a. 6 ad 3 et de Veritate qu. 29 a. 3 ad 5.) „Gratia viatoris habet mensuram minorem respectu gratiae comprehensoris." (3 P. qu. 34 a. 4.)

6. „Data est gratia B. Virgini in secunda sanctificatione ex opere suo et etiam ex opere operato, ut cum quis recipit sacramentum". Ex opere B. Virginis: 1. quia voluntaria sui obsequii munera in conceptione Christi Deo obtulit dicens: Ecce ancilla Domini. 2. Quia in mysterio Incarnationis, quod est „quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et naturam humanam", consensus B. Virginis exspectabatur loco totius humanae naturae. (3 P. qu. 30 a. 1.) Ex opere autem operato: unde D. Thomas supra Art. 3: „Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus Sanctus mediante conceptione Christi, quae fuit opus Spiritus Sancti . . . In ipsa conceptione Christi, credendum est, quod ex prole redundaverit in Matrem abundantia gratiae". Unde in secunda sanctificatione concurrit meritum B. Virginis acceptando et gratias agendo; et praecipue Deus ex sua misericordia infudit magnam copiam gratiarum et virtutum, sicut prius fecerat in prima sanctificatione. Unde 1 ad Timoth. c. 3: „Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria". Et Lucae c. 1: „Quod enim ex te nascetur Sanctum, vocabitur Filius Dei. Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi".

7. „Certo tenendum est et statuendum, quod B. Virgo crescebat in meritis et in gratia."

Primo. Quia erat viatrix et in statu merendi constituta et ambulabat per fidem et non per speciem. Unde 2. Petri 3, 18: „Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi. Ipsi gloria et nunc et in diem aeternitatis".

Secundo. „Quia perfectio viae non est perfectio simpliciter; et ideo semper habet, quo crescat." (2. 2 qu. 24 a. 8 ad 3.)

Tertio. „Ex hoc enim dicimus esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus: cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est, ut possit augeri". (2. 2 qu. 24 a. 4. Vide 1. 2 qu. 114 a. 8.) Iustorum semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem. (Proverb. 4, 18.)

8. In B. Virgine fuit triplex perfectio gratiae.

Ratio prima ex Evangelio Lucae 1,28: „Et ingressus Angelus ad eam dixit: Ave gratia plena, Dominus Tecum, benedicta tu in mulieribus". Et iterum ibidem v. 35: „Spiritus superveniet in te, virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei". Et praeterea Apost. actib. 2,4: „Repleti sunt omnes Spiritu". Ergo triplex perfectio gratiae seu plenitudo Spiritus Sancti in B. Virgine potest distincte considerari.

Ratio altera ex dictis 2. 2 qu. 24 a. 9. Spirituale augmentum caritatis convenienter potest distingui per tres diversos gradus; ad similitudinem motus corporalis, quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino. Unde omnis illa determinata distinctio, quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub tribus gradibus incipientium, proficientium et perfectorum; sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his: principio, medio et fine, ut Philosophus dicit lib. 1. de coelo. Ergo triplex etiam gradus distinguendi in perfectione gratiae B. Virginis, etsi primus perfectior esset quam ultimus in ceteris Sanctis.

Ratio tertia. Sicut in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis ad formam suscipiendam, secundo autem perfectio ipsius formae, quae est potior, et tertio perfectio finis, quae est antecedentium perfectionum complementum; ita in ordine supernaturali primo consideranda est in B. Virgine perfectio gratiae, per quam disponebatur et reddebatur idonea ad hoc, quod esset Mater Christi; deinde perfectio gratiae ex ipsamet conceptione Christi, ex praesentia Filii Dei in eius utero incarnati; et denique perfectio gratiae ex ipsa gloria, quae est ipsa

gratia consummata, ipsa gratia in fine. In prima perfectione sanctificata est ita, ut praeservaretur a peccato originali et inclinationem susceperit ad bonum. In secunda vero ita, ut totaliter a fomite esset mundata et confirmata in bono. In tertia autem, quae est glorificatio, fuit liberata ab omni miseria et coronata tamquam Regina Angelorum et Regina Sanctorum omnium.

9. Beatissima Virgo revera est Mediatrix inter Deum et homines ac Mater nostra secundum spiritualem vitam in ordine supernaturali.

Ratio prima. Ex dictis supra qu. 26 a. 1 solus Christus est perfectus Dei et hominum Mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit; at post Christum et in virtute Christi nihil prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive et ministerialiter. Sed huiusmodi cooperatione B. Virgo occupat summum locum inter omnes cooperatores ad unionem hominum cum Deo dispositive et ministerialiter, duplici praesertim ratione: primo quia cooperata est per liberum consensum suae voluntatis ad opus ipsum Incarnationis (qu. 30 a. 1); secundo, quoniam, ut D. Thomas docet 2. 2 qu. 83 a. 11: „Quanto Sancti, qui sunt in patria, sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt; et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem."

Ratio secunda. Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc, ad quod eligitur. Unde quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus, ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiae, quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Ioan. 1, 16: „De plenitudine eius omnes nos accepimus." Sed B. Virgo tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret. Unde Ioan. 1, 14 et 17: „Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. . . . Gratia et veritas per Iesum Christum facta

est.“ Et Matth. 1, 16: „Maria, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.“

Ratio tertia. Lucae 1, 38: „Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.“ Et v. 43 et 44: „Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me? Ecce enim, ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo.“ Et Matthaei 2, 9—11: „Et ecce stella, quam viderant in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat Puer. Videntes autem stellam gavisi sunt gaudio magno valde. Et intrantes domum, invenerunt Puerum cum Maria Matre eius . . . et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera: aurum, thus et myrrham.“ Et Lucae 2, 16: „Et venerunt festinantes, et invenerunt Mariam et Ioseph, et Infantem positum in praesepio. Videntes autem cognoverunt de verbo, quod dictum erat illis de Puero hoc.“ Et Ioan. 2, 1—3: „Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galileae; et erat Mater Iesu ibi . . . Et deficiente vino, dicit Mater Iesu ad eum: Vinum non habent.“ Et ibidem 19, 25—27: „Stabant autem iuxta crucem Iesu Mater eius . . . Cum vidisset ergo Iesus Matrem et discipulum stantem, quem diligebat, dicit Matri suae: Mulier, ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo: Ecce Mater tua. Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.“ Et Act. Apostol. 1, 14: „Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum . . . Maria Matre Iesu.“ Et 2, 4: „Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto.“ Et Apocal. 12, 1—18: „Et signum magnum apparuit in coelo: Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.“

Quae et quanta hic nobis significentur, testatur Ecclesia, dum Virginem Mariam invocat nominibus: Mater Christi, Mater divinae gratiae, Causa nostrae laetitiae, Auxilium Christianorum, Refugium peccatorum. Et rursus: Regina, Mater misericordiae, Vita, dulcedo et spes nostra!

Testantur S. Patres, inter quos S. Bernardus: „Opus est enim mediatore ad mediatorem istum, nec alter nobis utilior quam Maria.“ (Serm. in Apocal.) „Et quaeramus gratiam, et per Mariam quaeramus; quia quod quaerit, invenit, et frustrari non potest.“ (Sermo de Nativit.) Testatur D. Thomas: „In omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa.“ (Exposit. Salut. Angel.) Et rursus: „Mystice autem in nuptiis spiritualibus est

Mater Iesu, Virgo scilicet Beata, sicut nuptiarum consiliatrix, quia per eius intercessionem coniungitur Christo per gratiam." (In Ioan. c. 2 lect. 1.)

Testantur Romani Pontifices, quos inter Leo XIII. specialissimo modo declaravit ac magnificavit veritatem huius 9. conclusionis in omnibus ac singulis Literis Encyclicis de Rosario Mariali, ex quibus subsequentia testimonia accipiuntur ac breviter indicantur: a) „Praecipuum semper ac solemne Catholicis hominibus fuit, in trepidis rebus dubiisque temporibus ad Mariam confugere et in materna eius bonitate conquiescere. Quo quidem ostenditur certissima non modo spes, sed plane fiducia, quam Ecclesia Catholica semper habuit in Genitrice Dei iure repositam. Revera primaevae labis expers Virgo, adlecta Dei Mater, et hoc ipso servandi hominum generis consors facta, tanta apud Filium gratia et potestate valet, ut maiora nec humana nec angelica natura assecuta unquam sit, aut assequi possit. Cumque suave ipsi ac iucundum apprime sit, singulos suam flagitantes opem iuvare ac solari, dubitandum non est, quin Ecclesiae universae votis adnuere multo libentius velit ac propemodum gestiat." (Encycl. *Supremi Apostolatus officio* 1883.) b) „Ad Mariam igitur confugiendum est; ad eam, quam iure meritoque salutiferam, opiferam, sospitatricem appellat Ecclesia, uti volens propitia opem acceptissimis sibi precibus imploratam afferat, impuramque luem a nobis longe depellat." (Encycl. *Superiori anno* 1884.) c) „Ex quo non minus vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus (siquidem gratia et veritas per Iesum Christum facta est), nihil nobis nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per Matrem accedere nemo possit ad Christum. Quantum in hoc Dei consilio et sapientiae et misericordiae elucet! Quanta ad imbecillitatem fragilitatemque hominis convenientia!" (Encycl. *Octobri mense adventante* 1891.) d) „Enimvero cum precando confugimus ad Mariam, ad Matrem misericordiae confugimus, ita in nos affectam, ut in qualicunque necessitate, ad immortalis praesertim vitae adeptionem, premamur, illico nobis et ultro, ne vocata quidem, praesto sit semper, atque de thesauro largiatur illius gratiae, qua inde ab initio donata est plena copia a Deo, digna ut eius Mater existeret. Hac scilicet gratiae

copia, quae in multis Virginis laudibus est praeclarissima, longe ipsa cunctis hominum et angelorum ordinibus antecellit, Christo una omnium proxima. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo et in B. Virgine, (D. Thomas opusc. 8. super Salut. Angelic.) . . . Id praeterea si debemus Christo, quod nobiscum ius sibi proprium quodammodo communicavit, Deum vocandi et habendi patrem; eidem similiter debemus communicatum amantissime ius, Mariam vocandi et habendi Matrem. Quando autem natura ipsa nomen Matris fecit dulcissimum, in eaque exemplar quasi statuit amoris teneri et providentis, lingua quidem haud satis eloqui potest, at probe sentiunt piorum animi, quanti in Maria insideat benevolentis actuosaeque caritatis flamma, in ea nimirum, quae nobis non humanitus, sed a Christo est Mater . . . Merito in tutela optimae Matris securis laetisque animis conquiescendum." (Encycl. *Magnae Dei Matris* 1892.) e) „Neque minus avet animus, eiusdem beneficii optimam apud Deum conciliatricem, Matrem eius augustam, salutare laudibus et efferre." (Encycl. *Laetitiae Sanctae* 1893.) f) „Quod Mariae praesidium orando quaerimus, hoc sane, tamquam in fundamento, in munere nititur conciliandi nobis divinae gratiae, quo ipsa continenter fungitur apud Deum, dignitate et meritis acceptissima, longeque coelestibus Sanctis omnibus potentia antecellens." (Encycl. *Iucunda semper exspectatione* 1894.)

g) „Hinc recte admodum ad Mariam, velut nativo quodam impulsu adductae, animae christianae feruntur; cum ipsa fidenter consilia et opera, angores et gaudia communicant; curaeque ac bonitati eius se suaque omnia filiorum more commendant. Hinc rectissime delata ei in omni gente omnique ritu ampla praeconia, suffragio crescentia saeculorum: inter multa ipsam Dominam nostram, Mediatricem nostram, ipsam reparatricem totius orbis, ipsam donorum Dei esse Conciliatricem . . . Mariae fidendum, Mariae supplicandum!" (Encycl. *Adiutricem populi Christiani* 1895.)

h) „Ecquis vero fiduciam in praesidio et ope Virginis tantopere collocatam putare velit et arguere nimiam? Certissime quidem perfecti Conciliatoris nomen et partes

alii nulli conveniunt quam Christo, quippe qui unus, homo idem et Deus, humanum genus summo Patri in gratiam restituerit: Unus Mediator Dei et hominum, Homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (1. Tim. 2, 6). At vero si nihil prohibet, ut docet Angelicus (3 P. qu. 26 a. 1 et 2), aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominis cum Deo dispositive et ministerialiter, cuiusmodi sunt angeli sanctique coelites, prophetae et utriusque Testamenti sacerdotes; profecte eiusdem gloriae decus Virgini excelsae cumulatius convenit. Nemo etenim unus cogitari quidem potest, qui reconciliandis Deo hominibus parem atque Illa operam vel unquam contulerit vel aliquando sit collaturus. Nempe Ipsa ad homines in sempiternum ruentes exitium Servatorem adduxit, iam tum scilicet, cum pacifici Sacramenti nuntium, ab Angelo in terras allatum, admirabili assensu, loco totius humanae naturae (3 P. qu. 30 a. 1) excepit: Ipsa est, de qua natus est Iesus, vera scilicet eius Mater; ob eamque causam digna et peraccepta ad Mediatorem Mediatrix." (Encycl. *Fidentem piumque animum* 1896.) i) „Iam quis omnium, quotquot Beatorum incolunt sedes, audeat cum augusta Dei Matre in certamen demerendae gratiae venire? Ecquis in Verbo Aeterno clarius intuetur, quibus angustiis premamur, quibus rebus indigeamus? Cuius maius arbitrium permissum est permovendi Numinis? Quis maternae pietatis sensibus aequari cum Ipsa queat? Id scilicet causae est, cur Beatos quidem coelites non eadem ratione precemur ac Deum; nam a Sancta Trinitate petimus, ut nostri misereatur, ab aliis autem Sanctis quibuscunque petimus, ut orent pro nobis; implorandae vero Virginis ritus aliquid habeat cum Dei cultu commune, adeo ut Ecclesia his vocibus Ipsam compellet, quibus exoratur Deus: Peccatorum miserere. Rem igitur optimam praestant sodales a Sacro Rosario, tot salutationes et Mariales preces quasi serta rosarum contexentes. Tanta enim Mariae est magnitudo, tanta, qua apud Deum pollet gratia, ut quis opis egens non ad illam confugiat, is optet nullo alarum remigio volare." (Encycl. *Augustissimae Virginis Mariae* 1897.) k) „Primum igitur bonorum omnium largitori Deo grates habemus maximas, acceptaque ab eo singula, quamdiu vita suppeditet, mente animoque tuebimur. Deinde subit materni patrocinii augustae coeli Reginae

dulcis recordatio, eamque pariter memoriam gratiis agendis celebrandisque beneficiis pie inviolateque servabimus. Ab Ipsa enim, tamquam uberrimo ductu, coelestium gratiarum haustus derivantur, eius in manibus sunt thesauri miserationum Domini, vult illam Deus bonorum omnium esse principium. In huius tenerae Matris amore, quem fovere assidue atque in dies augere studuimus, certo speramus obire posse ultimum diem." (Encycl. *Diuturni temporis spatium* 1898.)

l) Ac denique Pius X. in Encycl. *Ad diem illum laetissimum* sic: „Per Mariam vitalem Christi notitiam adipiscentes, per Mariam pariter vitam illam facilius assequimur, cuius fons et initium Christus. An non Christi Mater Maria? Nostra igitur et Mater est. . . . Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis promeruit illa, ut Reparatrix perditi orbis dignissime fieret; atque ideo universorum munerum Dispensatrix, quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit." (Anno 1904.)

Articulus 6.

Utrum sic sanctificari fuerit proprium B. Virginis.

I.

Praenotanda. Intentio D. Thomae in hoc Articulo, ut bene observat Suarez, fuit disputare, an Ioannes Baptista et Ieremias fuerint sanctificati in utero. Occasio sive causa disputandi indicatur in corpore Articuli ex eo videlicet, quod S. Augustinus dubium videtur loqui de horum sanctificatione in utero. Ad cuius dilucidationem tria oportet cum D. Thoma distingui, quorum sunt:

1. Utrum Baptista habuerit usum rationis in utero matris, quando fuit sanctificatus; et de hoc movet quaestionem S. Augustinus dubitando, an exultatio Ioannis in utero matris suae usum liberi arbitrii significet. De hoc dumtaxat dubitabat S. Augustinus, et de hoc D. Thomas nihil determinat, sed sic in dubio relinquit. Unde S. Augustinus non praecise movet quaestionem de sanctificatione Baptistae, sed de sanctificatione cum usu liberi arbitrii, id est cum proprio sanctificati actu, scilicet credere, amare et huiusmodi. Caietanus autem supra hunc Articulum advertit, quod ex litera Evangelii sumi potest argumentum ad probandum, quod Ioanni acceleratus fuit usus liberi

arbitrii; quia talis videtur esse ordo effectuum causatorum a salutatione B. Virginis, nempe: a) quod S. Elisabeth primo percepit vocem B. Virginis; b) quod deinde puer secundum mentem; nam puer non in auribus, sed in gaudio exultavit; c) quod demum ad matris mentem intelligentia pervenit; nam et Elisabeth repleta est etiam Spiritu Sancto. Et huic sensui verba S. Ambrosii consonant, dum in Luc. lib. 2. c. 1 scribit de Ioanne, quod prius sensit Dominum.

2. Utrum Baptista et Ieremias fuerunt sanctificati ante nativitatem ex utero; et de hoc nec S. Augustinus nec D. Thomas dubitant, „quia expresse in Evangelio dicitur, quod S. Ioannes Spiritu replebitur adhuc ex utero matris suae, et de Ieremia etiam expresse dicitur: antequam exires de vulva, sanctificavi te". Unde concludit Angelicus Doctor, eos sanctificatos fuisse in utero, quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint; sicut pueri, qui sanctificantur per baptismum.

3. Utrum sic sanctificari sit proprium B. Virginis. Sic autem sanctificari potest intelligi tripliciter. a) In sensu explicato in Art. 1. huius quaestionis, nempe ante nativitatem ex utero: et in hoc sensu quaerit D. Thomas; et sic respondere oportet, quod non fuit proprium B. Virginis; cum huiusmodi privilegium collatum fuerit tam Ieremiae quam Ioanni Baptistae. Unde ex hoc facto, de quo fit mentio in Scripturis, infert D. Thomas in Art. 1, quod rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur. b) In sensu amplioris gratiae receptae in huiusmodi sanctificatione: et sic sanctificari proprium B. Virginis est: quia nullus Sanctus fuit ita plenus gratia sicut Beatissima Virgo, ut constat expresse in a. 6 hoc ad 1 et in a. 1 in corpore et per integram quaestionem 27. c) In sensu, quo scilicet sanctificatio facta fuerit in primo instanti animationis: et hoc planum est, quod etiam est proprium B. Virgini. Sed in isto sensu D. Thomas non loquitur, nec ullam facit mentionem in tota ista quaestione, in qua quoad tempus duo solummodo Angelicus Doctor determinavit, nimirum: 1) quod fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, 2) quod non fuit sanctificata ante animationem. Utrum autem in hoc vel illo instanti temporis intermedii, nihil determinat D. Thomas, ut saepe saepius manet dictum. Quamobrem si de sanctificatione B. Virginis loquamur, respicientes et ad tempus, in quo facta fuit ante nativitatem ex utero,

et ad abundantiam ipsius gratiae, qua sanctificata fuit, tunc abs dubio oportet dicere, quod sic sanctificari est proprium Beatissimae Virgini. Atque in hoc sensu intelligenda est conclusio 3, per quam repondetur etiam ad titulum Articuli, quamvis D. Thomas non in isto sensu talem titulum apposuit.

II.

Conclusio 1. „Nec est credendum, aliquos alios (praeter Ieremiam, Baptistam et B. Virginem) sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit."

Ratio prima. Quia huiusmodi privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum secundum illud 1 ad Corinth. 12, 7: „Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem", quae nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiae innotesceret.

Ratio altera. Deus in Ecclesia triumphanti nihil praeter communem ibi legem operatur; quia nulla utilitas esset. Cum igitur in militanti Ecclesia praeter communem legem operatur, ad Ecclesiae utilitatem operatur; ob cuius utilitatem communem legem praetermittit. Secundum rem sanctificatio in utero est actus privilegialis, ergo etiam debet esse secundum cognitionem. Singulares gratiae superexcedunt communem legem divinae Providentiae, ac per hoc harum concessio spectat ad divina miracula. Constat autem miracula ordinari ad aliorum utilitatem. Ideo non solum privilegia, sed ipsa sanctificatio in utero ex hoc ipso, quod praeter legem communem fit, continetur sub gratia, quae datur ad communem utilitatem et consequenter sub spiritu manifestando. Unde ex hoc ipso, quod ad Ecclesiae utilitatem ordinatur, ad Ecclesiae quoque notitiam necesse est ordinetur. Sanctificatio B. Virginis in utero matris, etsi non est tradita in S. Scriptura explicite, est tamen tradita implicite, ex hoc ipso, quod in S. Literis invenitur alicui Sancto concessa gratia sanctificationis in utero, hinc enim habetur, B. Virginem fuisse sanctificatam; quia B. Virgo habuit, quidquid gratiae ceteris collatum est.

Observatio Suarezii. Suarez supra hunc Articulum scribit: „Addit vero et merito D. Thomas, de nullo alio credendum esse, fuisse in utero sanctificatum. Est enim praeter generalem regulam Sacrae Scripturae, a qua

nullus excipiendus est sine eiusdem Scripturae vel Ecclesiae sufficienti auctoritate."

Conclusio 2. Quare his et non aliis Deus concesserit gratiam sanctificationis in utero, absolute loquendo non potest assignari ratio.

D. Thomas: „Iudiciorum Dei non potest assignari ratio, quare huic et non alii munus gratiae conferat." Et lib. 3 cont. gent. c. 161: „Non est ratio inquirenda, quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici eius voluntate dependet; sicut ex simplici eius voluntate processit, quod cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora." Et 1 P. qu. 23 a. 5 ad 3: „Est ratio, quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat . . . Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem." Conveniens tamen videtur fuisse, utrumque dictorum sanctificari in utero . . . Caietanus: „Nota hic, quod duorum propositorum, scilicet quod isti duo sunt sanctificati in utero, et quod nullus alius, auctor primi tantum rationem reddere nititur; quoniam ad affirmationem certa potest consonantia inveniri: ad tam latam autem et altam ac profundam negationem, quae consonantia sat erit?" Unde ipse Angelicus Doctor, licet assignet rationem cuiusdam convenientiae, quare uterque, Ieremias scilicet et Baptista fuerunt sanctificati in utero, ad praefigurandam sanctificationem per Christum faciendam per passionem et Baptismum; quia passionem Christi Ieremias apertissime praenuntiavit, et ad Christi Baptismum Ioannes suo baptismo homines praeparavit; verum tamen, cum agitur de iudiciis Dei et de ipsius gratia hominibus conferenda, haec et alia huiusmodi sunt apud D. Thomam veluti principia seu axiomata, nempe: a) „Sicut in potestate Christi est dare vel non dare, ita dare tantum vel minus." (Ad Ephes. c. 4 lect. 2.) b) „Hoc ergo, quod unus habet caritatem longam, latam, sublimem et profundam, et alius non, venit ex profundo divinae praedestinationis." (Ad Ephes. c. 3. lect. 5.) c) „Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed quod plus conetur, indiget altiori causa." (In Matth. c. 25.) d) „Quare circa illum sic misericorditer agit potius quam circa alium, hoc solum pertinet ad suam voluntatem" (In Matth. c. 11.)

Conclusio 3. Sic sanctificari in utero, videlicet in primo instanti animationis et cum adeo ampla sanctificationis gratia, proprium fuit B. Virgini.

Ratio prima. Sanctificari in utero convenit Ieremiae et Ioanni Baptistae secundum S. Scripturas. Sed alio modo convenit eis haec specialis sanctificatio et alio modo B. Virgini; quoniam illi fuerunt sanctificati ante nativitatem ex utero, et B. Virgo in primo instanti suae conceptionis, quae dicitur nativitas in utero, ut ex Bulla dogmatica *Ineffabilis Deus* est solemniter definitum.

Ratio secunda. Dictum est enim, quod propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero, ut redderetur idonea ad hoc, ut esset Mater Dei. Sed sic sanctificari est proprium ei, ut est ei propria dignitas Divinae Maternitatis. Ergo.

Ratio tertia. B. Virgo per huiusmodi sanctificationem, per quam fuit perfecte disposita ad hoc, quod esset Dei Mater, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit, quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est, quod B. Virgini praestitum est, ut de cetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter, aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse, ut de cetero mortaliter non peccarent, Divina eos gratia protegente.“ Ergo.

D. Thomas ad Rom. c. 8 lect. 5: „Spiritum Sanctum et tempore prius et ceteris abundantius Apostoli habuerunt: sicut et in fructibus terrae illud, quod primo ad maturitatem pervenit, est pinguius et magis acceptum . . . Ex quo patet, quod Apostoli sunt omnibus aliis Sanctis, quacumque praerogativa profulgeant sive virginitatis sive doctrinae sive martyrii, praeferendi, tamquam abundantius Spiritum Sanctum habentes . . . Si autem dicat aliquis: potest tantum quis conari, quod habebit aequalem caritatem cum Apostolis; dicendum, quod caritas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur Ephes. c. 4. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei, ad quod eligitur; sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae assumeretur; et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae B. Maria, quae ad hoc est electa, ut esset Mater Christi. Inter ceteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi Apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem.“ Et ad Ephes. c. 1 lect. 3: „Ex quo apparet temeritas illorum (ut non dicam error), qui aliquos Sanctos

praesumunt comparare Apostolis in gratia et gloria. Manifeste enim patet ex verbis istis, quod Apostoli habent gratiam maiorem quam aliqui alii Sancti post Christum et Virginem Matrem. Si vero dicatur, alios Sanctos tantum mereri posse, quantum et Apostoli meruerunt, et per consequens tantam gratiam habere: dicendum, quod bene argueretur, si gratia pro meritis daretur; quod si ita esset, iam non esset gratia, ut dicitur ad Rom. c. 11. Et ideo sicut Deus praeordinavit aliquos Sanctos ad maiorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infudit, sicut Christo Homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem; et gloriosam Virginem Mariam, quam in Matrem elegit, et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit. Et sic Apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit: ad Rom. 8, 23: Nos ipsi primitias Spiritus habentes: id est tempore prius et ceteris abundantius. Temerarium est ergo aliquem Sanctum Apostolis comparare."

Epilogus totius quaestionis 27.

1. S. Hieronymus (de Assumptione B. Virginis.): „Qualis et quanta esset beata et gloriosa semper Virgo Maria, ab Angelo divinitus declaratur, cum diceret: Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. Talibus namque decebat oppignorari muneribus, ut esset gratia plena, quae dedit coelis gloriam, terris Dominum pacemque refudit, fidem gentibus, finem vitiis, vitae ordinem, moribus disciplinam. Et bene plena: quia ceteris per partes praestatur; Mariae vero simul se tota infundit plenitudo gratiae. Vere plena, quia etsi in S. Patribus et Prophetis gratia fuisse creditur, non tamen eatenus plena: in Maria vero totius gratiae, quae in Christo est, plenitudo venit, quamquam aliter."

2. S. Cyrillus Alexandrinus (homil. contra Nestorium): „Sit etiam tibi, sancta Dei Mater, laus . . . Per te Trinitas sanctificatur; per te crux pretiosa celebratur et adoratur in toto orbe terrarum. Per te exultat coelum, laetantur Angeli et Archangeli, fugantur daemones, et homo ipse ad coelum revocatur."

3. D. Thomas in 4 Sent. dist. 30 qu. 2 a. 1 qu. 2: „In B. Virgine debuit apparere omne illud, quod fuit perfectionis." Et 3 P. qu. 27 a. 4: „Simpliciter fatendum est,

quod B. Virgo nullum peccatum commisit, ut sic in ea impleatur, quod dicitur Cantic. c. 4, 7: Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in te." Lib. 3 Sent. dist. 3 qu. 1 a. 2 sol. 1 ad 4: „Illa sanctificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum . . . in B. Virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit et quantum ad veniale et quantum ad mortale: et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit ita ut, quamvis esset pulcra corpore, a nullo unquam concupisci potuit."

4. S. Bernardus (serm. 2 in Pentec.) declarans illa verba Psalmi: „Operatus es enim salutem in medio terrae", ait: „Medium terrae est Maria. Ad illam enim, sicut ad medium, sicut ad Arcam Dei, sicut ad rerum Causam, sicut ad Negotium saeculorum, respiciunt et qui in coelo habitant, et qui in inferno, et qui nos praecesserunt, et nos, qui sumus, et qui sequentur, et nati natorum, et qui nascentur ab illis. Illi, qui sunt in coelo, ut resarciantur; et qui in inferno, ut eripiantur; qui praecesserunt, ut Prophetae fideles inveniantur; qui sequuntur, ut glorificentur. Et beatam te dicunt omnes generationes, Genitrix Dei, Domina mundi, Regina coeli. In te enim Angeli laetitiam, iusti gratiam, peccatores veniam invenerunt in aeternum."

5. S. Bernardus (serm. de Nativitate B. Virginis): „Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis . . . Redempturus humanum genus pretium universum contulit in Mariam . . . Altius ergo intueamini, quanto devotionis affectu a nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria; ut proinde, si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare, quae ascendit deliciis affluens . . . Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus Mariam hanc veneremur; quia sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam."

6. Leo XIII. in Lit. Encycl. *Octobri mense adventante* inter alia plurima laude et memoria digna sic: „Ipsa praeclarissima Maria, potens ea quidem Dei parens Omnipotentis, sed quod sapit dulcius, facilis, perbenigna, indulgentissima. Talem nobis praestitit Deus, cui hoc ipso, quod Unigeniti sui Matrem elegit, maternos plane indidit sensus aliud nihil spirantes nisi amorem et veniam; talem facto

suo Iesus Christus ostendit, cum Mariae subesse et obtemperare ut Matri Filius sponte voluit; talem de cruce praedicavit, cum universitatem humani generis in Ioanne discipulo curandam ei fovendamque commisit; talem denique se dedit Ipsa, quae eam immensi laboris haereditatem a moriente Filio relictam magno complexa animo materna in omnes officia confestim coepit impendere. Tam carae misericordiae consilium in Maria divinitus institutum et Christi testamento ratum inde ab initio sancti Apostoli priscique fideles summa cum laetitia senserunt, senserunt item et docuerunt venerabiles Ecclesiae Patres, omnesque in omni aetate christianae gentes unanimae consensere; idque ipsum vel memoria omni literisque silentibus, vox quaedam a cuiusque christiani hominis pectore erumpens loquitur dissertissima. Non aliunde est sane quam ex divina Fide, quod nos praepotenti quodam impulsu agimur blandissimeque rapimur ad Mariam; quod nihil est antiquius vel optatius, quam ut nos in eius tutelam fidemque recipiamus, cui consilia et opera, integritatem et poenitentiam, angores et gaudia, preces et vota, nostra omnia plene credamus; quod omnes iucunda spes et fiducia tenet, fore ut, quae Deo minus grata a nobis exhiberentur indignis, ea Matri Sanctissimae commendata sint grata cum maxime et accepta. Quarum veritate et suavitate rerum quantam animus capit consolationem, tanta eos aegritudine dolet, qui divina fide carentes Mariam neque salutant neque habent Matrem; eorumque magis dolet miseriam, qui fidei sanctae cum sint participes, bonos tamen nimii in Mariam profusique cultus audent arguere: qua re pietatem, quae libe rorum est, magnopere laedunt. Per hanc igitur, qua Ecclesia asperrime conflictatur, malorum procellam omnes filii eius pii facile vident, quam sancto officio adstringantur supplicandi vehementius Deo, et qua praecipue ratione niti debeant, ut eaedem supplicationes maximam efficacitatem sint habiturae. Religiosissimorum Patrum et maiorum persecuti exempla ad Mariam Sanctam Dominam nostram perfugiamus; Mariam Matrem Christi et nostram appellemus, concordesque obtestamur: Monstra te esse Matrem; sumat per te preces, qui pro nobis natus, tulit esse tuus."

Ex quibus omnibus in hac quaestione 27 disputatis in perspicuo est positum, quod Beatissima Virgo altiori modo fuit et est Mater viventium, quam Eva; quia est

Mater Christi et Mater omnis gratiae et virtutis. Unde Eccl. c. 24: „Ego Mater pulcrae dilectionis et timoris, et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis. Spiritus enim meus super mel dulcis, et haereditas mea super mel et favum. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt."

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Fortsetzung von Bd. XXI. S. 42. 178.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

2. Der naturphilosophische Monismus.

35. Die große Anmaßung und grenzenlose Willkür, mit der der deutsche Rationalismus in seinen Systemen voranging, zog als Rückschlag den extremen Materialismus nach sich, der im berühmten Materialismusstreite um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Aufmerksamkeit aller auf sich zog. Mehr und mehr wandte man sich von den aprioristischen Systemen des Rationalismus ab und der Wirklichkeit zu, um hier einen festen Halt unter den Füßen zu gewinnen, den man dort verloren hatte. Schon Schelling hatte sich der verlassenen Natur angenommen und ihr in seiner Philosophie den Ehrenplatz eingeräumt; seine Nachfolger gingen auf dem eingeschlagenen Wege weiter. So gestaltete sich allmählich der Übergang von einer rationalistisch-metaphysischen zu einer empirisch-naturwissenschaftlichen Phase. Diese Umwandlung der Gedankenwelt drückte auch den monistischen Bestrebungen ihr besonderes Siegel auf. Denn wir finden jetzt zahlreiche Philosophen, die ihren Monismus von naturwissenschaftlicher Basis aus zu begründen suchen.

In dieser Bewegung hat man jedoch zwei Richtungen zu unterscheiden. Die einen, welche Schellings Spuren getreu folgten, bedienten sich der deduktiven Methode, die noch in engster Beziehung zum Rationalismus stand. Bald jedoch verknüpfte sich die deduktive Methode mit der empirischen Forschung; der Naturalist Lorenz Oken und der Physiker Hans Christian Oerstedt dürften hier

als die bedeutendsten Nachfolger Schellings genannt werden und zugleich den Übergang zur zweiten Richtung bezeichnen, die sich in ihren philosophischen Spekulationen vor allem der induktiven Methode bediente. Fechner hat hier insbesondere mit seinem sog. „theoretischen Prinzip“ bahnbrechend gewirkt; ihm folgten die bereits erwähnten Eduard von Hartmann und Wilhelm Wundt. Sie alle verzichten auf eine besondere aprioristische Methode und suchen bei völliger Anerkennung der einzelwissenschaftlichen Arbeit mit Hilfe der in den Wissenschaften gewonnenen Prinzipien über das Gebiet der Erfahrung hinaus zu einer einheitlichen philosophischen Weltauffassung zu gelangen.

36. Unter den erwähnten Forschern hat Fechner die weitaus zahlreichsten und geistreichsten naturphilosophischen Betrachtungen über die monistische Einheit des Weltganzen geliefert. Der Kraftbegriff der Materie, individuelles Seelen- und allgemeines Geistesleben, die Welt im Kleinen und das Universum im Großen dienen ihm als Sprossen, auf denen er sich zu den höchsten Stufen philosophisch-mystischer Spekulation erhebt. Alles weist ihm auf eine beseelte Einheit des Weltganzen hin. „Nur die Oberflächlichkeit unserer Blicke,“ sagt er einmal (Zend-Avesta I, 338), „nicht die Tiefe der Dinge haben wir anzuklagen, wenn uns nichts recht eins und einig in der Welt erscheinen will.“

Jeder Kraft liegt nach Fechner ein einheitliches Gesetz zugrunde, denn jede Kraft äußert sich in gesetzmäßiger Weise. Alle einzelnen Kräfte oder Gesetze lassen sich wiederum allgemeinen Kräften oder Gesetzen unterordnen, bis wir zu einem einzigen obersten Gesetze gelangen, in dessen Walten sich ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, alle Wirklichkeit wirkendes Wesen offenbart. So kann die Atomistik, wie die Naturwissenschaft überhaupt, deren Zweig sie ist, das Ganze der Welt nicht erklären und führt notwendig über sich zu einer ideellen Einheit, Spitze und Wesenheit der Dinge hinaus.

Und wie die materielle, so weist auch die geistige Welt auf eine sie umfassende geistige Einheit hin. Der ungemein vielseitige, mannigfaltige und tiefgreifende Verkehr zwischen den Menschen, sei es nun eines Volkes oder aller Nationen untereinander, sei es nur der gegenwärtig Lebenden oder auch dieser mit den Traditionen der Vergangenheit: dies alles weist auf die Existenz eines mächtigeren, größeren, alle Völker und alle Zeiten umfassenden

Bewußtseins hin, das der gemeinsame Ausgangspunkt, der gemeinsame unbewußte Hintergrund und endlich auch das gemeinsame Ziel aller geistigen Wesen ist. – Eine wesentlich gleiche Auffassung hat in nicht minder geistreicher und tiefanregender, wenn auch etwas vorsichtigerer Weise Rudolf Eucken ausgesprochen.

Fassen wir schließlich das materielle Geschehen und die geistige Entwicklung in ihrer Allgemeinheit in der ganzen Welt zusammen, so kommen wir mit Fechner abermals zu demselben Resultate. Wie ein menschliches Individuum ein in sich selbst geschlossenes Ganzes ist, das aus eigenem tiefinnerem Born die Aufgaben seines Lebens schöpft, aus sich selbst heraus sich gestaltet und vervollkommnet, so ist auch die Erde und noch in höherem Grade das Universum ein wahrhaft einheitliches, individuelles Ganzes. Auch sie hat ihre eigenen Zwecke und Aufgaben, auch sie besitzt ihre individuellen Eigentümlichkeiten, auch sie entfaltet sich aus eigener Kraft und schöpft Leben aus eigenem Quell, auch sie wechselt im Einzelnen, bleibt aber im Ganzen. Darum kann auch die Erde und noch mehr die ganze große Welt als ein einziger, großer, lebendiger Organismus angesehen werden, beseelt, durchdrungen und erhoben vom Geiste Gottes. So offenbart sich in der Welt der Leib Gottes, wie sich in ihrer Lebensfülle, Gesetzlichkeit und reichen Zweckmäßigkeit der Geist Gottes unserem staunenden Auge kundtut.

Auch wie das Verhältnis des Individualgeistes zum göttlichen Geiste zu denken sei, hat Fechner in geistreicher und phantasievoller Weise auszuführen gesucht. Er gibt zu, daß wir dieses Verhältnis nicht voll begreifen können, da wir sonst der göttliche Geist selbst sein müßten; aber mit Hilfe von Analogien aus unserem eigenen psychischen Leben glaubt er doch dieses Verhältnis wenigstens einigermaßen unserem Verständnis näherrücken zu können. Wie unsere eigenen Vorstellungen und Gedanken, Empfindungen und Gefühle wirklich etwas Psychisches, Bewußtes sind und doch von unserer Psyche als Ganzem, das sie alle umfaßt, nichts wissen, so können wir weder den unendlichen göttlichen Geist, dessen Teilbewußtseine wir sind, erfassen, noch auch begreifen, wie wir in dieses Allbewußtsein eingeschlossen sind und in ihm wirken. Und wie nicht nur die diskreten einzelnen Gipfel der psychischen Bewußtseinsakte unser geistiges Ich ausmachen, sondern

Gipfel und Tal als eine einzige psychische Welle notwendig zusammengehören und eine unzertrennliche Einheit bilden, so dürfen wir auch nicht glauben, daß unsere Individualbewußtseine allein das Psychische in der Welt ausmachen, sondern wir dürfen die einzelnen Seelen nur als die Gipfel der allumfassenden geistigen Welle betrachten, die die geistige und körperliche Welt harmonisch durchdringt. In unserem Bewußtsein tritt nur der geistige Hintergrund klar und erkennbar zutage, und nur darum, weil wir den unbewußten Zusammenhang mit anderen Seelen und mit dem Ganzen nicht wahrnehmen, nur darum halten wir uns für einzelne, individuelle Seelen.

Diese seine synechologische Ansicht hält Fechner der monadologischen Ansicht eines Leibniz und Lotze gegenüber und glaubt in ihr allein eine natürliche, ungezwungene und angemessene Erklärung der Welt und ihrer Gesetzlichkeit zu finden.

37. Wie der Leser sofort bemerken wird, sind alle Gedanken nur mannigfache Formulierungen eines und desselben Gedankens, den wir bereits bei Besprechung des spiritualistischen Monismus angeführt haben, des Gedankens von der Einheit und Harmonie im Universum.

Allen diesen Erwägungen kann man nun völlig Recht geben, solange sie sich gegen die rein mechanisch-materialistische oder atomistische Weltauffassung richten. Fechner vor allem hat es in der Tat verstanden, der Natur auf ihren verschiedensten Spuren zu folgen, um ihr die inneren Geheimnisse abzulauschen. Man kann sich wirklich kaum etwas Ansprechenderes und in gleicher Weise auf Verstand, Gemüt und Phantasie Wirkendes denken als seine Ausführungen über die Einheit der Natur.

Aber bei aller Anerkennung dieser Vorzüge muß doch hervorgehoben werden, daß damit eine monistische Einheit der Welt noch lange nicht bewiesen ist. Die einzige wirklich logische Schlußfolgerung, die sich aus diesen Betrachtungen ziehen läßt, ist die, daß in der Welt tatsächlich eine Einheitlichkeit und harmonische Übereinstimmung herrscht, und daß diese Einheitlichkeit und Harmonie auf einen überaus weisen und umfassenden Intellekt hinweist. Ob aber dieser Intellekt mit der ganzen Welt ein einziges Wesen bildet oder über derselben steht und sie mit unendlicher Machtvollkommenheit leitet und regiert, das hat weder Fechner noch sonst ein Monist mit seinen Beweisen

erbracht. Mithin müssen wir auch an dieser Stelle wiederum feststellen, daß die monistische Beweisführung gerade an der entscheidenden Stelle uns im Stiche läßt. Nicht die Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Welt hat der Monismus zu beweisen, denn dies ist eine offenkundige Tatsache, die nur mehr ins Licht gestellt, aber nicht bewiesen zu werden braucht; sondern daß Gott und Welt ein einziges Wesen bilden, welches das physische und psychische Sein in seinem einheitlichen Grunde gleicherweise umfaßt.

Denselben Vorwurf müssen wir auch gegen einen Beweis erheben, den Oerstedt gegeben hat. Da sich in den verschiedensten Dingen, in der anorganischen wie in der organischen Welt, in giftigen und nahrhaften Pflanzen zum Beispiel, dieselben Stoffe befinden, so kann nach Oerstedt das Wesen der Dinge nicht auf diesen Stoffen beruhen, sondern nur auf der gesetzmäßigen Anordnung derselben. Diese gesetzmäßige Anordnung nennt Oerstedt den „Naturgedanken" des Dinges, und da jedes Naturwesen ein in sich Ganzes ist, so müssen sich alle seine Naturgedanken in einem Wesensgedanken vereinigen, welchen wir dessen „Idee" nennen. Das Wesen des Dinges ist also dessen lebende Idee. Und „da alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die ganze Welt der Ausdruck einer unendlichen, allumfassenden Idee, die mit einer unendlichen, in allem lebenden und wirkenden Vernunft selbst eins ist". (Naturwissenschaft und Geistesbildung. 8.)

Oerstedt hat die wirklichen Verhältnisse in der Natur in überaus treffender Weise als „Naturgedanken", als „Ideen" bezeichnet und ist hier den größten Denkern aller Zeiten nahe gekommen; er hat vollkommen recht, wenn er die ganze Welt als den Ausdruck einer unendlichen, allumfassenden Idee bezeichnet; aber wenn er weiter fortfährt, diese Idee, d. h. die in den Einzelwesen und schließlich im Universum sich offenbarende Gesetzmäßigkeit sei real eins mit einer unendlichen, in allem lebenden und wirkenden Vernunft, so hat er zwar die monistische These behauptet, aber nicht bewiesen. Wie der Techniker in ein Uhr- oder Spielwerk einen leitenden Gedanken hineinlegen kann, dem alle einzelnen Räder und Teile sich unterordnen und dienen müssen; wie der Maler oder Bildhauer

in seiner Schöpfung eine erhabene Idee verkörpern kann, die sich dem Beschauer oft mit überwältigender Überlegenheit aufdrängt und ihn beherrscht; wie der Tonkünstler seinem Instrumente die herrlichsten Melodien entlockt, welche manchmal nicht nur Individuen, sondern ein ganzes Volk begeistern und gewissermaßen umwandeln können: so ist es mindestens denkbar, daß in ähnlicher, wenngleich unendlich vollkommenerer Weise jener Intellekt seine Gedanken in der Welt verkörpert und uns deutlich erkennbar gemacht hat, ohne doch deshalb mit dieser Welt und ihrer inneren Gesetzmäßigkeit ein einziges Wesen zu bilden. Man fühlt Raffael und Michel-Angelo aus jedem ihrer Werke heraus, man glaubt im Faust mit Goethes mächtigem Dichtergeiste selbst in Berührung zu treten, und doch sind diese Schöpfungen nicht mit ihrem Schöpfer reell eins. Kann nun ein kleiner, schwacher Menschengeist sich selbst in seinen Werken gewissermaßen verkörpern, vermag er es, die Fülle seines Geistes in seine Schöpfungen zu gießen, ohne doch dadurch an eigener Kraft etwas zu verlieren: um wieviel mehr dürfen wir es bei jenem absoluten Intellekt annehmen, daß er es verstanden hat, seinen Werken den Stempel göttlicher Weisheit aufzuprägen! Ein tiefes Studium der Natur führt uns zu Gott, nichts ist wahrer als das; aber kein Monist hat bisher bewiesen, daß dieser Gott mit der Natur ein einziges Wesen bilde.

38. Nebst Fechner ist unter den Vertretern der induktiven Methode in der Metaphysik Eduard von Hartmann zu nennen. Er selbst bezeichnet seine Philosophie als einen konkreten Monismus, den er von empirischer Basis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften aufgebaut und errichtet habe. Freilich ist diese empirische Basis in seinem System nicht von so großer Bedeutung, sie ist hier mehr Rahmen und Ausschmückung als die Grundlage und der Ausgangspunkt für die philosophische Forschung. Im eigentlichen Sinne hat diese Methode erst Wilhelm Wundt ausgebildet, der infolge eigener Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Physiologie und physiologischen Psychologie und eines außerordentlichen Orientierungsvermögens auf allen anderen Gebieten sich eine ungewöhnlich breite empirische Grundlage geschaffen hat, von der aus er zu einer einheitlichen philosophischen Auffassung des Weltganzen zu gelangen

suchte. Sein monistischer Pantheismus wird vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er eine dem empirischen Parallelismus von physischem und psychischem Geschehen zugrunde liegende einheitliche metaphysische Realität annimmt, die nicht als Substanz, sondern als Aktualität zu fassen und wesentlich geistiger Natur ist. Übrigens haben wir seinen voluntaristischen Spiritualismus schon oben erwähnt.

Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten kann man als eine Synthese der intellektualistischen und voluntaristischen Philosophie bezeichnen. Die willenlose Idee in Hegels Panlogismus vereinigt sich bei Hartmann mit dem vernunftlosen Willen in Schopenhauers Panthelismus zu einem einzigen Wesen, dem Unbewußten, das Vernunft und Willen in gleicher Weise umfaßt. Hierin zeigt sich auch bereits sein Gegensatz zu Schopenhauer, obwohl sonst ganz bedeutende Ähnlichkeiten zwischen beiden vorhanden sind. Beide sind Pessimisten, Hartmann versteht es jedoch, den Pessimismus mit dem Optimismus zu verknüpfen. Denn während aus der Natur des Willens notwendig ein Überwiegen des Schmerzes sich ergibt, so ist doch die wirkliche Welt unter den gegebenen Umständen noch die beste, da sie bei möglichster Entwicklung in vollkommenster Weise ihrer Selbstvernichtung entgegenstrebt. Während ferner Schopenhauer sich zu einem subjektiven Idealismus bekennt, vertritt v. Hartmann einen transzendentalen Realismus. Auf Grund des Kausalitätsprinzips können wir nämlich nach Hartmann über die Welt der Erscheinungen hinaus zur Erkenntnis der noumenalen Welt vordringen. Dabei gestattet uns die Verschiedenheit der wahrgenommenen Gegenstände, nicht nur über die Existenz, sondern auch über die Beschaffenheit der Dinge an sich eine gewisse Kenntnis zu erlangen. Daher auch der Name transzendente Kausalität. Wollen wir nicht auf jede Erkenntnis der realen Welt Verzicht leisten und uns einem stumpfsinnigen Augenblicksleben hingeben, so müssen wir annehmen, daß die Denkformen unseres Verstandes mit den Daseinsformen der Dinge übereinstimmen.

Diese Tatsache der gegenseitigen Übereinstimmung zwischen Denken und Sein führt nun v. Hartmann zu seinem Monismus des Unbewußten. Denn eine solche Harmonie läßt sich nach ihm nur dann verständlich machen, wenn wir annehmen, daß nicht nur in unserem erkennenden-

Geiste, sondern auch in den von uns erkannten oder erkennbaren Dingen ein und dieselbe alles umfassende, alles durchdringende Vernunft sich offenbart.

Nach dieser erkenntnistheoretischen Voruntersuchung glaubt nun v. Hartmann auf induktivem Wege das Wesen dieser Vernunft näher bestimmen zu können. Zu dem Behufe unterzieht er die ganze Natur einer eingehenden Analyse. In geistreicher Weise werden die Zweckmäßigkeiten der Reflexbewegungen, die staunenswerten Erfolge des Instinktes in der Tierwelt, die wunderbare und überaus mannigfaltige Anwendung verschiedener Mittel in der Pflanzenwelt besprochen, und überall wird gezeigt, wie alle hier zutage tretende Gesetzmäßigkeit auf eine gemeinsame Ursache hinweise. Und da man keinen hinreichenden Grund habe, überall einen Intellekt anzunehmen, der alle diese Wirkungen vorausgesehen und beabsichtigt habe, so sei der schaffende Grund in ihnen ein unbewußtes geistiges Wesen. Auch das Instinktive in der Liebe, wie überhaupt im Menschenleben, das unbewußte, geheimnisvolle und doch so zielstrebige Schaffen im Geiste des Künstlers oder Denkers weist auf einen gemeinsamen unbewußten Realgrund hin. Somit müssen wir ein alles umfassendes Wesen annehmen, das mit dem Absoluten, dem Weltgrunde, dem All-Einen identisch ist, ein Wesen, welches das unbekannte positive Subjekt aller Dinge ist und vor allem als unbewußt bezeichnet werden muß.

39. Eine vorurteilslose Prüfung der v. Hartmannschen Deduktionen führt nun zu dem Ergebnis, daß der Monismus des Unbewußten keineswegs mit streng induktiver Methode erwiesen ist, sondern sich in seinen Resultaten als recht willkürlich und unbegründet herausstellt. Wir sind mit Hartmann völlig einer Meinung, daß Denken und Sein sich in weiten Grenzen entsprechen und aufeinander zugeordnet sind, da sonst unsere Erkenntnis zur bedeutungslosesten Phantasie herabsinken und sämtliche Wissenschaften zu eitlem Truge werden müßten. Auch können wir unmöglich die Kausalität für eine subjektive Denkform ansehen, sondern fordern für das Kausalitätsprinzip eine allgemeine, absolute Geltung, nicht nur in unserer Anschauungswelt, sondern auch im Gebiete der Dinge an sich. Selbst Kant sah sich wider Willen gezwungen, eine transzendente Kausalität anzunehmen, und auch die extremsten Sensualisten und Empiristen, die den Kausalitäts-

begriff nur für ein Assoziationsphänomen halten, setzen in allen ihren Untersuchungen die objektive und allgemeine Gültigkeit dieses Begriffes voraus oder verfahren doch wenigstens so, als ob sie diese anerkennten. Übrigens ist ein solches Verfahren ganz selbstverständlich. Etwas, was vorher nicht war und jetzt doch da ist, muß unbedingt für sein jetziges Sein irgend einen hinreichenden Grund haben. Wäre ein solcher nicht vorhanden, so ist gar nicht einzusehen, warum es vielmehr da ist als nicht ist; Sein und Nichtsein wären gleich wertvoll und gleich wertlos, und von einem gesetzmäßigen Ablauf der Dinge könnte überhaupt nicht, auch nicht einmal in der phänomenalen Welt, die Rede sein. So führt uns denn in der Tat die transzendente Kausalität auf eine transzendente Ursache.

Aber in der näheren Bestimmung dieses transzendenten Grundes ist v. Hartmann, wie uns scheint, schweren Irrtümern verfallen. Hartmann hat sich zwar ein großes Verdienst dadurch erworben, daß er in der ganzen Natur in so reicher Fülle die unbewußt tätige Zweckmäßigkeit aufgedeckt und daraus geschlossen hat, daß hinter der Natur der Grund dieser unbewußten Zweckmäßigkeit zu suchen sei, aber er stellt sich in einen offenen Widerspruch zu einem jeden gesunden Denken, wenn er nun diesen Grund, dieses Wesen selbst als unbewußt bestimmt. Gerade der Umstand, daß die gesamte anorganische und zum großen Teil auch die organische Natur unbewußt tätig ist und trotzdem nach einheitlichen Gesetzen wirkt und ihre Aufgabe mit so staunenswerter Sicherheit erfüllt, weist darauf hin, daß nicht sie selbst sich diese Gesetze gegeben hat, sondern eine ihrer Zwecke und Mittel wohl bewußte Vernunft. Übrigens verwickelt sich v. Hartmann notwendig in einen logischen Widerspruch mit seiner Annahme eines Unbewußten. Denn auch er muß doch zugeben, daß zum mindesten der Mensch ein Bewußtsein hat. Mag man nun die Ursache dieser Erscheinung in einer außerhalb der Welt stehenden Vernunft suchen, oder mit Hartmann die Natur mit dem All-Eins identifizieren, in beiden Fällen muß auf ein Bewußtsein in dieser absoluten Vernunft geschlossen werden. Woher könnte sonst Bewußtsein in die Erscheinung treten? Wie könnte ein wesentlich Unbewußtes Bewußtsein hervorbringen, das doch unzweifelhaft dem Unbewußten gegenüber eine Vollkommenheit ausdrückt?

Darum hat auch O. Külpe (Philosophie der Gegenwart in Deutschland.[3]. 1905, 94) mit Recht Hartmanns Schlußverfahren ein sehr merkwürdiges genannt, da dasjenige, was einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsam sei, sich immer nur zur Aufstellung ihres Gattungsbegriffes, aber nicht zur Aufstellung ihrer Ursache benützen lasse.

Und wenn nun Hartmann aus dem Umstande, daß die Zweckmäßigkeit und Gesetzlichkeit in der Natur auf eine gemeinsame Ursache hinweise, daß Denken und Sein sich entsprechen, den weiteren Schluß zieht, das absolute Unbewußte sei mit den Naturwesen eins und identisch, so macht er hier denselben logischen Sprung, den wir immer und immer wieder bei den Monisten rügen müssen. Die Harmonie zwischen unserem Erkennen und dem realen Sein läßt sich ebenso gut begreifen, wenn wir ein über beiden stehendes intelligentes Wesen annehmen, das eben beide hervorgebracht und einander zugeordnet hat. Nun behaupten wir zwar keineswegs, daß aus den erwähnten Tatsachen die theistische Weltanschauung unmittelbar folge, und wir verlangen auch für diese strenge Beweise; aber aus der bloßen Denkmöglichkeit dieser Auffassung folgt, daß die Hartmannsche Konsequenz nicht mit eindeutiger Notwendigkeit sich aus seinen Prämissen ergibt und mithin erst bewiesen werden muß.

3. Der evolutionistische Monismus.

40. Demnach haben weder die logisch-metaphysischen Deduktionen einer rationalistischen Philosophie, noch auch die naturphilosophischen Betrachtungen eines Oerstedt, Fechner oder Hartmann die Hauptthese des Monismus erwiesen. Man könnte glauben, hiermit seien die Möglichkeiten überhaupt erschöpft; haben aprioristische wie aposterioristische Erwägungen, haben Deduktion und Induktion nicht zum erwünschten Ziele geführt, so stehe überhaupt kein weiteres Mittel zu Gebote, um den Monismus zu beweisen. Nichtsdestoweniger glauben manche Philosophen nicht so sehr durch allgemeine naturphilosophische Betrachtungen, als durch Eingehen auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Natur dem erwünschten Ziele näher kommen zu können. Hier ist es vor allem der Entwicklungsgedanke gewesen, der von frühem Altertum an immer wieder eine monistische Tendenz gezeigt hat.

Schon Heraklit hat mit aller nur wünschenswerten Schärfe die Lehre vom beständigen Flusse aller Dinge aufgestellt, und von da an finden wir fast ununterbrochen in der Geschichte der Philosophie ähnliche oder gleiche Gedanken. Plotin und die Neuplatoniker haben dieser Lehre vor allem einen monistischen Abschluß durch ihren Emanationspantheismus gegeben, eine Anschauung, die wir bereits im alten Indien und China finden können. Im Mittelalter wurde Plotins Lehre von manchen Mystikern aufgenommen; Nikolaus von Cues und vor allem Giordano Bruno haben eine immanente Entwicklungslehre teils vorbereitet, teils ausgebildet. Von da an tritt der Entwicklungsgedanke mehr und mehr hervor, zunächst noch in rein begrifflicher, rationalistischer Form bei Herder, Schelling u. a., bald aber in konkreter, realer Fassung durch die Forschungen Darwins, bis endlich der synthetische Geist Spencers alle diese Bruchteile zu einem einheitlichen philosophischen System ausgebildet hat.

Der Hauptunterschied zwischen der alten Lehre vom πάντα ῥεῖ und dem modernen Evolutionismus dürfte neben der breiten empirischen Basis des letzteren vor allem darin liegen, daß in Heraklits Philosophie nur der Gedanke vom beständigen Wechsel und Flusse seinen Ausdruck findet, während die modernen Entwicklungsphilosophen immer auf das Moment der Vervollkommnung hinweisen. Nach jenen bestand das Sein in einem gleichwertigen Wechsel, nach diesen ist es ein immer vollkommeneres, d. h. den umgebenden Bedingungen immer mehr und mehr angepaßtes Werden. Beiden aber ist der Fluß der Dinge ewig, ohne Anfang und ohne Ende.

So mannigfache Fassungen jedoch der Entwicklungsgedanke gefunden hat, so wenig können wir in ihnen eigentliche Beweise für eine monistische Weltauffassung entdecken. Vor allem der moderne philosophische Evolutionismus stützt sich einfach auf die monistischen Voraussetzungen und stellt sie als richtig hin, um von da aus nur die Gesetze aufzudecken, mit deren Hilfe man zu einem einheitlichen Verständnis des Werdens in der Welt vordringen könnte. Wie es aber einerseits überaus fraglich ist, um keinen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, ob sich die Entstehung des Lebens aus anorganischer Materie und noch mehr die Entstehung der Empfindung und des Bewußtseins auf diesem Wege verständlich machen

lassen, so muß umgekehrt darauf hingewiesen werden, daß selbst unter Voraussetzung der vollen Gültigkeit des Entwicklungsprinzips der Monismus damit noch keineswegs bewiesen ist. Jede neue Entdeckung auf diesem Gebiete ist in vollstem Maße geeignet, das Lob des Schöpfers zu singen, welcher der Welt so ungemein verwickelte und weise Gesetze eingepflanzt hat, daß es Jahrtausende braucht, bis der von Ewigkeit getragene Gedanke auf dem Wege der Naturgesetze sich realisiert. Somit werden die empirischen Daten, die man bisher für die Entwicklungslehre gefunden hat und die man gewiß in Zukunft in noch größerer Zahl finden wird, nie imstande sein, den Monismus zu beweisen, und diese Einsicht mag wohl auch der Grund sein, warum, wie bereits bemerkt, die Evolutionisten ihren Monismus anderswoher voraussetzen.

41. Einen eigentlichen Versuch, den Monismus auch von diesem Standpunkte aus zu begründen, können wir nur in Spencers Formulierung des allgemeinen Entwicklungsgesetzes erblicken. Zwar hat Spencer hierbei nicht die ausdrückliche Absicht ausgesprochen, einen Monismus beweisen zu wollen, aber wenn man sein Entwicklungsgesetz mit den anderweitigen Ausführungen, z. B. den Schwierigkeiten gegen die Schöpfung und gegen den Begriff des Absoluten, zusammenstellt, kann man sehr wohl zur monistischen These gedrängt werden. Wenn ein absolutes Wesen außerhalb der Welt nicht nur völlig unerkennbar, sondern auch undenkbar und mithin, weil in sich widersprechend, unmöglich ist, wenn der Begriff einer Schöpfung der Materie aus nichts völlig undurchführbar und widerspruchsvoll erscheint, anderseits aber doch alle Erscheinungen mit zwingender Notwendigkeit auf ein Absolutes hinweisen, so ist es eben die Welt selbst, die unter dem schillernden Gewande der phänomenalen Mannigfaltigkeit ihr absolutes Wesen bergen, die somit Gott und Natur zugleich sein muß. Und da anderseits ein einziges universales Entwicklungsgesetz das ganze Werden der Welt umspannt, so ist zwischen dem Physischen und Psychischen nicht nur keine trennende Kluft vorhanden, sondern beides ist in der Tat ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Bedingungen auftretende Erscheinungen eines und desselben Wesens. Damit sind wir aber beim Monismus angelangt.

Nun können wir, dem Vorausgehenden entsprechend,

nicht im Entwicklungsgedanken selbst als solchem, sondern nur in den beiden anderen Beweggründen Spencers einen Beweis erblicken. „Gibt es eine erste Ursache," sagt Spencer, „so muß diese unverursacht, unabhängig, vollkommen und unendlich, sie muß mit einem Worte absolut sein. Nun kann aber eine Ursache als solche nicht absolut sein, das Absolute kann nicht, als solches, eine Ursache sein. Die Ursache als solche besteht bloß in Beziehung zu ihrer Wirkung, auf der anderen Seite liegt in der Vorstellung des Absoluten auch die Möglichkeit einer Existenz außerhalb aller Beziehung." (Grundlagen der Philosophie. Stuttgart 1875. 31.) So gewiß es ist, daß im Begriff des Absoluten die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer Existenz außerhalb aller Beziehungen enthalten ist, so ist doch Spencers Schlußfolgerung keineswegs zwingender Natur, da er zwei wesentlich verschiedene Dinge miteinander verwechselt: den Weg, auf dem allein wir zur Erkenntnis des Absoluten gelangen können, und das Wesen des Absoluten selbst, so wie es in sich ist. Wir erkennen das Absolute einzig und allein durch seine Wirkungen, und mithin ist die erste Schlußfolgerung inbezug auf dasselbe die, daß es die Ursache dieser Wirkungen sein muß. Somit kommen wir zu einem Relationsbegriff, weil wir eben die beiden Termini einer Beziehung haben, die Wirkung und die zu ihr gehörige Ursache. Wie sich nun die Wirkung als solche ohne ihre Ursache nicht denken läßt, so läßt sich allerdings auch die Ursache, solange sie als solche aufgefaßt wird, nicht ohne ihre Beziehung zur Wirkung denken. Es fragt sich jedoch, ob dieses „Ursache sein", dieses Verursachen selbst das Wesen des Absoluten ausmacht. Wäre dies der Fall, dann würde Spencers Einwand zu Recht bestehen, dann würde allerdings das Absolute alsbald aufhören, absolut zn sein, denn es stünde in wesentlicher Beziehung zu seiner Wirkung. Das ist aber nicht der Fall, wie selbst Spencer zugibt. Im Gegenteil läßt sich aus dem Begriffe der Ursache als einer ersten, d. h. selbst unverursachten, ihre unendliche Vollkommenheit und Unabhängigkeit folgern, woraus sich weiterhin ergibt, daß sie diese Wirkung nicht notwendig, sondern frei hervorgebracht, nicht in menschenähnlicher Tätigkeit gebildet, sondern durch einen reinen Willensakt von Ewigkeit voraus gewollt hat, worauf dann die Welt zur gewollten Zeit entstanden ist.

Aber eben gegen die Entstehung der Welt aus nichts, gegen die Schöpfung erhebt Spencer mancherlei Bedenken. Niemand habe noch die Erschaffung irgend eines Dinges beobachten können; die Erschaffung der Materie sei unbegreifbar, denn sie verlange die Herstellung einer Relation in Gedanken zwischen nichts und etwas, einer Relation, in welcher das eine Glied fehle, also einer unmöglichen Relation; endlich sei die Schöpfung unmöglich wegen der vielen Zwecklosigkeiten in der Natur. — Der erste Einwand ist jedoch völlig gegenstandslos, da er nur vom Standpunkte des extremsten Empirismus und Positivismus aus Geltung haben könnte, der nur das annimmt, was sich besehen und betasten läßt; der zweite beruht auf einer groben Verwechslung, da es sich keineswegs um eine Relation zwischen nichts und etwas handelt, sondern um eine Beziehung zwischen der in Gottes Geiste vorgestellten und der reellen Welt, also um eine Beziehung, die wir auch im menschlichen Leben häufig genug vorfinden, wenn allerdings die Mittel zu ihrer Herstellung wesentlich anderer Natur sein müssen; der dritte Einwand endlich ist schon so oft erörtert worden, daß wir uns an dieser Stelle der Mühe entheben können, ihn zu widerlegen. Würde jede Zwecklosigkeit als solche schon in ihrem Begriffe eine intelligente Ursache ausschließen, dann müßten auch alle Menschenwerke ohne Ursache entstanden sein; und die Forderung einer vollkommenen Beseitigung der sog. Zwecklosigkeiten, die gewöhnlich keineswegs solche sind, käme der Forderung einer absoluten Vollkommenheit der Welt gleich, also einem Postulate, welches eben die Grundlagen stürzen würde, von denen man ausgegangen war.

42. So wenig also der Evolutionismus als solcher geeignet ist, einen Monismus zu begründen, so groß ist trotzdem der Einfluß, den er auf die monistische Weltauffassung ausgeübt hat. Die Verschiebung, die der Begriff des Seins von der Substanz zur reinen Tätigkeit im Laufe der geschichtlichen Entwicklung erfahren und die in der modernen aktualitätstheoretischen und voluntaristischen Metaphysik ihren letzten Ausdruck gefunden hat, dürfte wohl hier ihre tiefsten Wurzeln haben. Schon bei Heraklit und Plotin finden wir eine Hintansetzung eines Seienden, welches als unveränderlicher Träger seiner Eigenschaften bleibt, und die Bevorzugung des Begriffs der reinen, substanzlosen Tätigkeit. Das Tun, das Geschehen

selbst wird zum Bleibenden, zur Substanz. Descartes hatte bereits im Prinzip die idealistische These aufgestellt, daß wir nur unsere Ideen kennen. Locke, Berkeley, Hume und Kant gehen auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter. Locke läßt zwar noch die Substanz bestehen, erklärt sie aber für unbegreiflich; Berkeley leugnet die materielle Substanz; Hume endlich löst auch die Seele in ein Bündel von Vorstellungen auf, d. h. in eine Reihe von Wahrnehmungen, also Tätigkeiten, die als solche existieren und keines substanziellen Trägers bedürfen. Nach Kant ist der Substanzbegriff nur eine subjektive Verstandeskategorie; nach Wundt erfassen wir unser Sein am reinsten in unserer Willenstätigkeit, die uns hiermit zugleich den Schlüssel bietet, alle Welt als einen großen Zusammenhang reiner Willenstätigkeiten zu begreifen. Denn jedes einzelne Streben ist nur ein winziges Glied in dem allgemeinen Streben der ganzen Welt, in dem Gesamtwillen. Dieser Gesamtwille, dieser Weltwille ist Gott; die Weltentwicklung muß als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht werden. So gipfelt der Entwicklungsgedanke bei Wundt in einem aktualitätstheoretischen Monismus mit pantheistischer Spitze. Auch Paulsen hat sich, wie bereits bemerkt, dieser Richtung völlig angeschlossen.

Der Zusammenhang zwischen Evolutionismus und Monismus ist in diesen Strömungen nicht zu verkennen. Ist die Welt einerseits ewig und unverursacht, anderseits in einer kontinuierlichen Entwicklung begriffen, so ist ihr Wesen nicht das beharrliche Sein, sondern das Tun, das Werden, das Übergehen aus einem Zustande in den anderen. Zwei Fragen erheben sich hier vor allem, in denen sich der Grundgedanke des evolutionistischen Monismus spiegelt und von deren Beantwortung die Gültigkeit dieser Richtung abhängt: 1. Ist eine ewige Entwicklung denkbar? und 2. kann die Entwicklung das Wesen des Absoluten ausmachen? Ist überhaupt der Begriff der Entwicklung mit dem Begriffe des Absoluten vereinbar?

43. Ist eine ewige Entwicklung denkbar? Entwicklung besagt ein Fortschreiten von einem unentwickelten, unvollkommenen oder weniger vollkommenen Zustande zu einem vollkommeneren. Jede Entwicklung hat also einen Ausgangspunkt und ein Ziel, ein Ende. Nehmen wir nun auch an, das Absolute strebe nach einer unendlichen Vollkommenheit, so müßte es doch jetzt schon diesen Zustand

erreicht haben, da es sich ja seit unendlichen Zeiten entwickelt. Nun hat aber die Welt offenbar diesen Zustand noch nicht erreicht und wird ihn in absehbarer Zeit nicht erreichen; also hat der Entwicklungsprozeß nicht von Ewigkeit her gedauert, sondern er hat in der Zeit begonnen. Die Entwicklung ist also nicht ewig von der einen Seite, sie muß einen Anfang gehabt haben. Aber vielleicht strebt sie ins Unendliche? Dies würde soviel heißen als das Absolute werde den gewünschten vollkommensten Zustand nie erreichen. Damit ist aber der Begriff des Absoluten unmöglich gemacht. Wenn es eine unendliche Kraft besitzt und trotzdem in unendlicher Entwicklung sein Ziel nicht erreichen kann, dann ist es eben nicht absolut zu nennen, dann ist es kraftlos, ein reines Phantom. Aber vielleicht ist sein Ziel eben die Entwicklung selbst? Hieße das nicht, das Absolute wolle nicht vollkommen sein, sondern begnüge sich mit dem Unvollkommenen? Hieße das nicht wiederum einen Widerspruch in den Begriff des Absoluten hineintragen? Die Entwicklung kann also nicht ewig sein, sie muß einen Anfang und ein Ende haben.

Ist dies aber der Fall, dann kann auch die Entwicklung nicht das Wesen des Absoluten ausmachen. Denn da das Wesen das eigentliche Sein, der tiefste Grund eines Dinges ist, so ist es von demselben unzertrennlich, es ist immer und überall mit demselben verbunden, es ist mit einem Worte eins mit ihm. Verlöre ein Ding sein Wesen, wenn auch nur für einen Augenblick, dann hörte es eben auf, dieses Ding zu sein; es würde entweder nichts oder doch etwas anderes. Hat nun die Entwicklung einmal begonnen oder wird sie einmal aufhören, so ist das Absolute vorher dagewesen und wird es nachher sein ohne Entwicklung, also eben ohne das, was sein Wesen ausmachen soll. Man könnte allerdings sagen, das Absolute habe eben damals angefangen zu sein, als es sich zu entwickeln begann, aber mit dieser Annahme wird das Absolute unmöglich gemacht. Denn als Absolutes muß es vollkommen in sich den Grund seines Seins enthalten, es muß also ewig und unendlich sein.

Außerdem wird hier der evolutionistische Monismus vor eine verhängnisvolle Alternative gestellt: entweder ist die Entwicklung des Absoluten wirklich ein Fortschreiten von einem weniger vollkommenen zu einem vollkommeneren

Sein, oder es ist nur ein beständiger, aber gleichwertiger Fluß des Geschehens. Im ersteren Falle würde sich das Absolute im Laufe der Entwicklung neue Vollkommenheiten erwerben, die es vorher gar nicht besessen hatte. Wo läge nun der zureichende Grund dieser Erscheinung? Völlig neu können diese Vollkommenheiten offenbar nicht entstehen; das Absolute muß zum mindesten in sich die entsprechende Fülle von Kraft besitzen, um dieselben mit der Zeit auftreten zu lassen. Dies setzt aber voraus, das Absolute habe die Vollkommenheiten in einem unentwickelten Zustande, nur der Anlage nach besessen, nicht aber in Wirklichkeit, es werde in der Tat immer vollkommener, etwa wie ein sehr begabter Schüler zunächst nur die entsprechenden geistigen Fähigkeiten besitzt, um sich mit der Zeit eminente Kenntnisse anzueignen. Eine solche Erwerbung neuer Eigenschaften ist aber nur endlichen Wesen eigen. Solange sich also das Absolute nicht im aktuellen Besitze sämtlicher Vollkommenheiten befindet, ist es nicht absolut, sondern ein endliches Wesen, und wir geraten in den Widerspruch, ein endliches Wesen könne sich selbst zu einem absoluten, unendlichen Wesen machen.

44. Darum haben, wenigstens von diesem Standpunkte aus betrachtet, jene alten Philosophen viel mehr recht, welche eine eigentliche Entwicklung des Seins leugneten und behaupteten, das Absolute sei von Ewigkeit her unendlich, nur sei sein Wesen eben eine unendliche Tätigkeit, ein kontinuierlicher Fluß des Geschehens. Jedoch geraten sie wiederum in die andere Schwierigkeit, daß sie eine Tätigkeit ohne ein tätiges Subjekt begreifen wollen.

Wie es aber eine Bewegung ohne einen bewegten Körper, wie es einen Gedanken, ohne jemand, der ihn denkt, nicht geben kann, so auch überhaupt eine Tätigkeit ohne ein Tätiges. Ohne ein Substrat schwebt die Tätigkeit haltlos in der Luft, man weiß nicht, woher sie ist und wie sie ist, und noch viel weniger läßt sich begreifen, wie z. B. eine Tätigkeit eine andere beeinflussen oder gar eine vollkommenere Tätigkeit hervorrufen kann. Darum ist die Aktualitätstheorie haltlos. Es ist etwas anderes, wenn die Naturwissenschaften von den Dingen abstrahieren und nur die Vorgänge selbst und ihre Gesetzmäßigkeit ins Auge fassen und mathematisch formulieren; sie betrachten eben nur eine Seite der Natur und suchen sie wissenschaftlich zu verstehen. Wenn aber die Metaphysik

sich diesen Standpunkt zu eigen macht, so begeht sie einen der elementarsten logischen Fehler; sie soll ja nicht diese oder jene Seite der Wirklichkeit, sondern die ganze Wirklichkeit einheitlich zu begreifen suchen. Daher muß sie auch über die Aufgaben der Einzelwissenschaften hinausgehen und den letzten Gründen des Geschehens und Seins nachforschen. Und wenn man heute so oft betont, der Substanz- und Dingbegriff sei in sich widersprechend, so richten sich solche Einwände, wie sie besonders Paulsen und Wundt formuliert haben, nicht gegen den Dingbegriff als solchen, sondern gegen eine ganz bestimmte Auffassung der Substanz. Die Gegner selbst fallen notgedrungen aus ihrer Aktualitätstheorie in die Substanztheorie zurück, der sie überall da huldigen, wo sie sich nicht ausdrücklich die Bekämpfung des Substanzbegriffes zur Aufgabe machen.

Nun könnte sich ja der evolutionistische Monismus noch dahin retten, daß er zwar das Absolute als eine Substanz auffaßte, aber dieser Substanz den beständigen Fluß des Geschehens als notwendig dem eigenen Wesen entspringende Tätigkeit zuschriebe. Jedoch auch diese Auffassung ist nicht haltbar. Denn jedes Geschehen ist ein sukzessiver Vorgang, dessen einzelne Teile nie simultan vorhanden sind. Das Absolute aber muß sein Wesen und die hierin begründeten Vollkommenheiten simultan besitzen. Man wende nicht ein, es habe ja alle Vollkommenheiten simultan und entwickle sie nur nach außen hin sukzessiv, denn die ganze Welt mit allem Geschehen in ihr ist ja nach der Voraussetzung das Absolute selbst. In der theistischen Ansicht stellt sich dieses Verhältnis allerdings so dar: Gott ist von Ewigkeit her in seiner unendlichen Vollkommenheit; von Ewigkeit her umfaßt er mit seinem göttlichen Geiste alle Zeiten und Räume, und was sich in der Welt mit der Zeit entfaltet, ist in seinem Geiste gleichzeitig gegenwärtig. Aber die Welt ist von ihm real verschieden, sie ist endlich und den von Gott gegebenen Gesetzen unterworfen. Darum kann in ihr eine Entwicklung, ein Fortgang von einem Zustande zum anderen, ein Fortschritt vom Geringeren zum Höheren stattfinden. Somit ist ein Geschehen, eine Entwicklung nur in der theistischen Ansicht möglich und steht zu jedem Monismus und Pantheismus in grellstem Widerspruche. Der Entwicklungsgedanke ist auf monistischem Standpunkte nur so lange haltbar, als man ihn

nur halb denkt; ganz gedacht führt er zu den größten Widersprüchen. Alle Behauptungen der Monisten, die Welt sei ewig und anfangslos, sie bewege sich in einem ewigen Kreislaufe kosmischer Perioden, sind zwar notwendige Voraussetzungen der monistischen These, aber sie können nur einen kurzsichtigen Geist befriedigt lassen, der nicht so sehr auf logischen Gründen, als vielmehr auf dem Spiele seiner Phantasie seine Weltanschauung aufbaut. Die Phantasie kann in jene unendlichen Fernen nicht vordringen; ist sie an den Anfang einer Weltperiode gelangt, so genügt ihr die Behauptung, nun gehe eine andere ähnliche oder gleiche Periode wieder voraus u. s. f. Damit glaubt sie sich beruhigt. Aber der Gedanke steht über den Schranken des Raumes und der Zeit; er folgt mit seinem peinlichen „Warum" bis in die fernsten Fernen, bis in die dunkelsten, entlegensten Schlupfwinkel.

45. Das ist es ja gerade, was die Schwierigkeiten nicht aufhebt, sondern nur noch vermehrt, sagen andere. Eben dieses peinliche „Warum" des denkenden Verstandes hört nie auf, und so kommen wir nie zu einer letzten, absoluten Ursache. Ist der Monismus nicht haltbar, so ist es noch weniger der Theismus, und der philosophische Agnostizismus eines Spencer wäre noch der vernünftigste Standpunkt. „Der Trieb nach kausaler Erklärung," sagt Külpe (Einleitung in die Philosophie[3] 164), „kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, seine Befriedigung finden. Es gibt daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim einer neuen kausalen Zurückführung enthält."

Wäre nun dieser Einwand auch richtig, so würde er sich ebenso gegen den Monismus, den Külpe selbst vertritt, wie gegen den Theismus richten, und er würde uns nur in der Ansicht bestärken, daß der Monismus eine unbewiesene philosophische Weltanschauung ist. Mehr beabsichtigen wir ja in der vorliegenden Arbeit nicht. Aber der Einwand selbst ist doch recht fraglicher Natur. In den positiven, empirischen Wissenschaften wäre es allerdings recht willkürlich, wollten wir bei Erklärung der Erscheinungen an irgend einem beliebigen Punkte Halt machen. Selbst wenn wir für das ganze Universum ein

allgemeines, höchstes Gesetz aufgestellt hätten, wovon wir noch recht weit entfernt sind, selbst dann würde sich noch die Frage aufdrängen: wie ist diese Gesetzmäßigkeit in den Dingen begründet? Woher ist sie überhaupt? Warum folgt das Universum gerade diesen und nicht anderen Gesetzen, die doch zum mindesten denkbar sind? Das sind allerdings Fragen, welche die empirischen Wissenschaften nie entscheiden werden, denn sie gehen über ihr Gebiet weit hinaus. In den Einzelwissenschaften kommen wir daher nie zu einer letzten Ursache im absoluten Sinne, und insofern hat Külpe mit seiner Behauptung recht, die Frage nach der Weltursache sei „wissenschaftlich" nicht zu beantworten. Aber der Philosophie stehen noch weitere Mittel zur Verfügung, oder vielmehr sie bedient sich desselben allgemeinen Kausalprinzips, welches auch die Einzelwissenschaften anwenden, um noch weiter vorzudringen. Das Kausalprinzip weist aber nur dann auf eine außerhalb eines Wesens liegende Ursache hin, wenn in diesem Wesen selbst sich nicht der hinreichende Grund für sein Sein und Wirken findet. Das ist nun freilich innerhalb des empirischen Gebietes durchgängig der Fall, und ebendarum können wir innerhalb desselben den Trieb nach kausaler Erklärung nicht willkürlich begrenzen. Ebendarum führt das Kausalprinzip über die empirische Welt notwendig hinaus. Mögen wir nun auch in der Verfolgung der Ursachen noch so weit hinausgehen: da nun einmal diese Welt und wir in ihr wirklich gegeben sind, so muß auch auf Grund dieses Prinzips die letzte Ursache wirklich gegeben sein, sie muß wirklich existieren. Eine unendliche Reihe von Ursachen könnte diese Tatsache nie erklären, denn da eine unendliche Reihe nie realisiert wird, so fehlen alsdann die realen, wirklichen Bedingungen dieser Welt. Die Annahme einer unendlichen Kausalreihe gleicht somit einem völligen Verzichte auf eine kausale Erklärung der Welt. So gewiß also eine Welt existiert, so gewiß existiert auch eine adäquate, zureichende Ursache derselben. Hat diese nun in sich selbst alle Vollkommenheit, ist sie selbst unendlich und ewig, so liegt in ihr der zureichende Grund ihres Wesens sowie aller von ihr ausgehenden Wirkungen. Das Kausalprinzip weist alsdann nicht mehr über diese Ursache hinaus auf eine andere, höhere hin; täte es dies, so würde es sich selbst vernichten und untergraben. Nun

ist es uns allerdings unmöglich, das Wesen dieser ersten, absoluten Ursache vollkommen zu begreifen und zu ergründen, und insofern bleibt unser kausaler Trieb unbefriedigt, als wir nicht fassen können, wie alles Sein und Geschehen im Wesen dieser absoluten Ursache begründet ist. Diesen Mangel kann jedoch der Einwurf der Gegner nicht mehr treffen; er ergibt sich ebenso notwendig aus dem Vorausgehenden, wie umgekehrt gerade die Nichtanwesenheit dieser Unvollkommenheit in unserer Erkenntnis ein schlagendes Argument für den Monismus wäre. Nun findet sie sich aber tatsächlich vor, und gerade die Monisten können diesen Mangel an Erkenntnis nicht scharf genug hervorheben, ohne daran zu denken, daß eben diese Tatsache eine der größten Schwierigkeiten gegen den Monismus ist. Darüber helfen alle ihre Versuche einer Erklärung derselben aus mannigfachen Analogien in der Natur, wie wir sie bei Fechner getroffen haben und bei der folgenden Gruppe, den psychophysischen Monisten, noch finden werden, nicht hinweg.

4. Der psychophysische Monismus.

46. Alle bisher besprochenen Gruppen haben das miteinander gemein, daß sie nicht nur die Welt mit Gott, sondern auch das Physische mit dem Psychischen identifizieren. Sowohl im materialistischen wie im spiritualistischen, im rationalistischen wie im evolutionistischen Monismus wird der Wesensunterschied zwischen physischem und psychischem Geschehen aufgehoben und die eine dieser Reihen auf die andere zurückgeführt, sei es nun auf die materielle, wie im ersten und letzten, oder auf die geistige, wie im zweiten und dritten Falle. Die Schwierigkeiten, die sich einer derartigen Gleichsetzung entgegenstellten, waren jedoch nicht zu verkennen. Je exakter man das physische und psychische Geschehen durchforschte, desto mehr häuften sich die Gegensätze, desto unwahrscheinlicher wurde der Gedanke, beide Gebiete könnten ineinander übergeführt und auseinander erklärt werden. Darum zog man es allmählich vor, dem zwingenden Zeugnis der Erfahrung nachzugeben und innerhalb der empirischen Wirklichkeit die Unreduzierbarkeit des einen Geschehens auf das andere zuzugeben. Jenseits der phänomenalen Welt sollte sich dann allerdings noch die Möglichkeit bieten, beide Reihen als Attribute eines und desselben

noumenalen Wesens anzusehen. Die monistische Ansicht, die sich auf dieser Grundlage erhob, stellte sich damit zu allen anderen monistischen Richtungen in den Gegensatz, daß sie die völlige Heterogeneität des physischen und psychischen Geschehens auf empirischem Gebiete scharf hervorhob, während jene entweder offen oder doch im Prinzip eine Gleichstellung beider Gebiete auch in der phänomenalen Welt annahmen. Dieser Gegensatz findet auch bereits im Namen des „psychophysischen Monismus" seinen Ausdruck. Man nennt diese Anschauung auch Identitätshypothese, insofern die als Erscheinungsweisen wesentlich verschiedenen und gleichberechtigten Gebiete doch ein und dasselbe Wesen bilden; „Zweiseitentheorie" wegen des seit Fechner oft gebrauchten Vergleiches, Physisches und Psychisches verhalten sich nur wie zwei Seiten eines und desselben Kreisbogens; „Parallelismustheorie" wegen der auffallenden Übereinstimmung beider Gebiete, die man mit zwei einander parallelen Linien verglich. Viele nennen sie einfachhin den Monismus; jedoch will uns diese Bezeichnung am allerwenigsten gefallen, da alle von uns bisher besprochenen Richtungen gewiß mit gleichem Rechte diesen Namen beanspruchen können. Ist doch die Hauptthese des Monismus die, daß es nur ein Wesen gibt, welches alle Dinge in sich in irgend einer Weise umfaßt. Nur je nach der Art und Weise, wie die Natur dieses Wesens aufgefaßt wird, und je nach dem Verhältnis, in welches die Einzeldinge zu diesem Wesen gestellt werden, können verschiedene Richtungen des Monismus unterschieden werden. Insofern also die Parallelismustheorie nur ein Wesen annimmt, dessen Attribute oder Erscheinungsweisen das physische und das psychische Sein sind, gehört sie in die Gruppe der monistischen Weltanschauungen. Faßt jedoch die Parallelismustheorie nur die noumenale Identität des Physischen und Psychischen ins Auge und bleibt sie bei der individuellen Mannigfaltigkeit und Unabhängigkeit der Einzeldinge stehen, so kann sie nicht monistisch genannt werden und scheidet aus unserer Betrachtung aus. Identitätshypothese wäre der entsprechendste Name für diese Anschauung.

47. So sehr nun dieser psychophysische Monismus in unseren Tagen unter den Naturforschern, Psychologen und Philosophen verbreitet ist, so ist er doch verhältnismäßig

jungen Datums. Als sein eigentlicher Begründer kann nämlich Fechner betrachtet werden, der auch den Namen „Parallelismustheorie“ geprägt hat. Allerdings reichen seine Wurzeln viel weiter hinauf, und mannigfaltige philosophische Strömungen flossen in eins zusammen, um dem psychophysischen Monismus seine heutige Gestalt zu geben. Vor allem lassen sich drei Richtungen in der Geschichte der Philosophie hervorheben, die auf ihn von entscheidendem Einfluß gewesen sind. Zunächst führten die Forschungen der Psychologen und die vergeblichen Anstrengungen der Materialisten immer mehr zu der Ansicht, Physisches und Psychisches seien zwei völlig heterogene Gebiete; die Spekulationen über Kausalität und Wechselwirkung bei Descartes und den Okkasionalisten, bei Leibniz und in der gesamten nachfolgenden Philosophie bereiteten alsdann die Überzeugung vor, daß diese beiden heterogenen Gebiete aufeinander absolut keinen kausalen Einfluß gewinnen können; endlich führte vor allem Spinozas Pantheismus, der Geistiges und Körperliches als zwei Attribute der absoluten Substanz auffaßte, zu einem monistischen Abschlusse des empirischen Dualismus, einem Abschlusse, der in der Kantschen, eine phänomenale und noumenale Welt unterscheidenden Erkenntnistheorie einen gewaltigen Bundesgenossen fand. Denn da eine Kausalität nicht annehmbar schien, anderseits aber doch eine durchgängige Harmonie zwischen körperlichem und geistigem Geschehen herrscht, die weder zufällig entstehen noch durch einen okkasionalistischen oder prädestinierenden Einfluß Gottes erklärt werden konnte, so glaubte man den Grund dieser auffälligen Erscheinung in einem transzendenten Wesen zu finden, das entweder wirklich zwei solche Seiten besitzt (objektive Zweiseitentheorie), oder nur dem Menschen zwei verschiedene Auffassungsweisen darbietet (subjektive Zweiseitentheorie), während objektiv ein streng einfaches Wesen und Geschehen vorhanden ist.

48. Aus der historischen Entwicklung ergeben sich auch die drei Hauptmomente, die bei einer exakten Fassung des psychophysischen Monismus unterschieden werden müssen: erstens die Tatsachen der Erfahrung, zweitens die Bearbeitung dieses empirischen Materials durch Wissenschaft und Philosophie, und drittens die metaphysische Ergänzung der auf diesem Wege gewonnenen Resultate. Da das erste und zweite Moment auch den anderen

Fassungen der Parallelismustheorie gemeinsam ist, so gehören sie hierher nur insoweit, als sie zu der eigentümlichen Gestaltung des psychophysischen Monismus beigetragen haben.

Daß uns die alltägliche Erfahrung eine durchgängige Harmonie zwischen geistigem und körperlichem Geschehen aufweist, ist eine allbekannte Tatsache, die in dem von Wundt formulierten heuristischen Prinzip des psychophysischen Parallelismus ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Indem man sich nun die Mühe gab, diese Erscheinung kausal zu erklären, stieß man auf eine doppelte Schwierigkeit. Einmal ließen sich nämlich die physischen und psychischen Erscheinungen nicht in jenes Abhängigkeitsverhältnis bringen, welches in den empirischen Wissenschaften als kausale Erklärung gilt und in den quantitativen Äquivalenzbestimmungen seinen mathematischen Ausdruck erhält; anderseits schien die Heterogeneität beider Gebiete auch der philosophischen Erklärung eines kausalen Abhängigkeitsverhältnisses im Wege zu stehen. Die so entstandenen Schwierigkeiten lassen sich in drei Beweise zusammenfassen, welche allen übrigen Argumenten der Parallelisten zugrunde liegen, die Beweise aus dem Kausalitätsprinzip, aus dem Satze der Erhaltung der Energie und aus dem Axiom der geschlossenen Naturkausalität.

Der Beweis aus dem Kausalitätsprinzip ist zum Teil derselbe, den wir bereits bei Leibniz, Lotze und anderen gefunden haben. Es wird nämlich entweder überhaupt die Unmöglichkeit einer kausalen Einwirkung zwischen verschiedenen Dingen behauptet oder, wenn man eine solche auch annimmt, so wird doch darauf hingewiesen, daß wohl zwischen gleichartigen Dingen eine solche Einwirkung möglich, zwischen heterogenen jedoch, als welche sich Leib und Seele darstellen, völlig undenkbar sei. Der Beweis aus der Erhaltung der Energie stützt sich darauf, daß bei Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele entweder, nämlich bei einer Beeinflussung des Leibes durch einen psychischen Akt, die Gesamtsumme der Energie im Körper zunehmen, oder bei Einwirkung des Körpers auf die Seele abnehmen müßte, daß mithin in einem geschlossenen materiellen Systeme die Gesamtsumme der Energie nicht konstant wäre, sondern bald Energie aus nichts geschaffen werden, bald in nichts verschwinden könnte. Der Beweis endlich aus dem Axiom der

geschlossenen Naturkausalität, das dem Postulate einer mechanischen Naturerklärung gleichkommt, beruft sich auf die durch weitgehende Induktion bestätigte Allgemeingültigkeit dieses Axioms und fordert eine durchgängige Anwendung desselben auf allen Gebieten, solange nicht direkte Instanzen gegen dasselbe aufgewiesen würden. Indem nun auf Grund dieses Axioms jeder Vorgang der physischen Außenwelt notwendig und eindeutig durch den vorhergehenden physischen Zustand bestimmt sei, werde von vornherein eine kausale Beeinflussung von seiten psychischer Faktoren ausgeschlossen, da im anderen Falle die Reihenfolge der physischen Vorgänge im Organismus weder notwendig noch eindeutig bestimmt wäre.

49. Nun haben wir bereits zu wiederholten Malen das Kausalitätsprinzip besprochen und von verschiedenen Seiten aus einer Analyse unterzogen; und es hat sich ergeben, daß die allgemeine Leugnung einer Kausalität zwischen den Einzeldingen unbegründet ist. Wenn man nun auch eine solche zwischen gleichartigen Dingen zugibt, zwischen heterogenen aber leugnet, so ist diese Anschauung zwar allen monistischen Philosophen eigentümlich, aber doch durchaus nicht erwiesen. Wenigstens folgt sie keineswegs aus dem allgemeinen Kausalitätsprinzip, welches ja nur für jedes neue Sein und Geschehen eine Ursache postuliert, ohne irgendwie a priori zu entscheiden, von welcher Beschaffenheit in einem besonderen Falle die Ursache sein müsse. Übrigens begehen die psychophysischen Monisten sehr häufig den Fehler, daß sie das allgemeine Kausalitätsprinzip ignorieren und mit besonderen empirischen Fassungen, die dieses Prinzip in den einzelnen Wissenschaften erhalten hat, also mit den experimentell gewonnenen Kausalgesetzen, gleichstellen. Darum fließt bei ihnen nicht selten der Beweis aus dem Kausalitätsprinzip mit den Beweisen aus der Energieerhaltung und aus dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität zusammen. Diese beiden Prinzipien sind nun allerdings von großer wissenschaftlicher Tragweite, aber ihre exakte Anwendung ist doch nur auf denjenigen Gebieten berechtigt, auf denen sie eben gewonnen worden sind, in der anorganischen Natur. Sie lassen sich freilich auch in der Biomechanik und Biochemie anwenden, und die neuesten Forschungen in dieser Richtung haben ergeben, daß sich auch hier das Gesetz der Erhaltung der Energie bestätigt findet, soweit daselbst

überhaupt, angesichts der großen Schwierigkeiten, von genauen Messungen die Rede sein kann. Jedoch schließt das Gesetz der Energieerhaltung noch keineswegs einen kausalen Einfluß der Seele auf den Leib und umgekehrt aus; es müßte denn erwiesen werden, daß eine Einwirkung nur unter Vermehrung der Energie möglich sei. Das Axiom der geschlossenen Naturkausalität endlich ist eine völlig unerwiesene Behauptung, wenn es besagt, eine materielle Wirkung könne nur eine materielle und keine psychische Ursache haben.

Dazu kommt, daß eine konsequente Durchführung des parallelistischen Standpunktes alles Leben notwendig automatisiert, daß sie alle historischen und Geisteswissenschaften unmöglich macht und so gerade die für uns Menschen wertvollsten und nächstliegenden Erscheinungen zu unlösbaren Rätseln stempelt. Eine genauere Darstellung dieser Verhältnisse können wir uns an dieser Stelle um so mehr ersparen, als dies bereits von Sigwart, Stumpf, Busse u. a. in vortrefflicher Weise geschehen ist, und speziell diese Frage unser Thema weniger berührt. Übrigens haben wir die Konsequenzen der Parallelismustheorie, sowie ihren inneren Zusammenhang mit dem modernen Monismus an einem anderen Orte darzulegen gesucht.[1] Es hat sich uns dort ergeben, daß die metaphysischen Parallelismustheorien der Gegenwart fast allgemein in einen idealistischen aktualitätstheoretischen Monismus auslaufen.

50. Wären nun auch die erwähnten Gründe für den Parallelismus und gegen eine Wechselwirkung völlig stichhaltig, so würde sich die monistische Auffassung dieses Verhältnisses noch keineswegs eindeutig ergeben, was auch fast sämtliche hierher gehörige Monisten eingestehen. Denn entweder erklären sie ihre Ansicht nur für die nächstliegende, natürlichste und entsprechendste, oder sie wenden ihre monistische Weltanschauung, die sie auf anderem Wege gewonnen haben, von vornherein auf dieses Problem an, oder endlich sie führen einen disjunktiven Beweis, in welchem sie die verschiedenen Möglichkeiten einer Erklärung abweisen, so daß nur die monistische übrig bleibt. Nun führt aber eine solche disjunktive Beweisführung immer den doppelten Nachteil mit sich, daß sie die zu begründende These niemals positiv beweisen kann, und

[1] Przglad powszechvy. Krakau 1906. Bd. XCII. S. 175 ff.

daß es im allgemeinen recht schwer hält zu zeigen, ob die angeführten Fälle auch wirklich alle Möglichkeiten erschöpfen. Wir kommen hier somit zu demselben Ergebnis, zu dem uns die Betrachtung des evolutionistischen Monismus geführt hat, daß nämlich der Monismus nicht aus den betreffenden Prinzipien bewiesen wird, daß aber anderseits diese auf jenen einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Denn auch hier können wir konstatieren, wie die monistische Weltanschauung unter dem Einfluß des psychophysischen Parallelismus einen eigentümlichen Ausdruck gewinnt.

Diese spezifische Gestaltung wird uns um so klarer entgegentreten, und wir werden zugleich leichter über den philosophischen Wert dieser monistischen Anschauung ein richtiges Urteil fällen können, wenn wir folgende Fragen zu beantworten suchen: erstens, in welchem Verhältnis steht das physische und das psychische Geschehen der phänomenalen Welt zum noumenalen Wesen? Zweitens, warum erscheint uns dieses absolute Sein unter den zwei Seiten? Und drittens, wie ist dieses absolute Wesen selbst aufzufassen?

51. Auf die erste Frage geben uns die psychophysischen Monisten eine zweifache Antwort. Die einen, wie z. B. Spinoza, betrachten das physische und psychische Geschehen als zwei wirkliche, objektive Seiten des absoluten Seins; die anderen, zu denen vor allem die idealistischen Monisten zu rechnen sind, erklären diese Doppelreihe nur als eine subjektive, von unserer Organisation abhängige Auffassungsweise des objektiven Seins und Geschehens, welches vollständig einfach ist. Beide Richtungen spalten sich wiederum in zwei voneinander abweichende Auffassungen, je nachdem man das objektive Sein als Substanz oder aktualitätstheoretisch auffaßt. Jedoch neigt im allgemeinen die objektive Zweiseitentheorie der ersteren, die subjektive der letzteren mehr zu. Der Grund dieser Bevorzugung dürfte wohl darin liegen, daß die objektive Zweiseitentheorie historisch von dieser Auffassung ausgegangen ist und außerdem ihren Standpunkt mit der Substanztheorie viel leichter zu vereinigen vermag. Anderseits steht aber auch die subjektive Zweiseitenlehre mit der Aktualitätstheorie sowohl geschichtlich wie sachlich in engster Beziehung. Hat sich doch die Aktualitätstheorie gerade auf dem Boden des Idealismus ausgebildet, und

es ist viel leichter anzunehmen, ein und dasselbe objektive Geschehen biete unserer Erkenntnis zwei verschiedene Seiten dar, je nachdem wir es mit den äußeren Sinnen oder mit unserem Bewußtsein wahrnehmen, als zu behaupten, ein und dasselbe einfache Geschehen habe objektiv und real zwei verschiedene Seiten, eine physische und eine psychische, von denen jede vollständig anderen Gesetzen folge. Jedoch soll damit nicht geleugnet werden, daß es zwischen diesen beiden noch eine große Anzahl anderer vermittelnder Anschauungen gibt, wie überhaupt unsere Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

52. In dieser Übersicht ist auch schon die Antwort auf die zweite Frage enthalten. Die objektive Zweiseitentheorie wird natürlich sagen, wir faßten die Welt so auf, weil das Absolute wirklich zwei solche Seiten besitzt; die subjektive hingegen wird sich auf die doppelte Konstitution unserer Erkenntnisfähigkeit berufen. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß beide Auffassungsweisen große Schwierigkeiten mit sich bringen. Auf dem Standpunkte der objektiven Zweiseitentheorie ist es durchaus nicht einzusehen, warum sich das Absolute in zwei Attributenreihen spalte. Die physische und die psychische Welt sind so durchgängig voneinander verschieden, daß es auf keine Weise gelungen ist, die eine auf die andere zurückzuführen. Diese Schwierigkeit wird in der objektiven Zweiseitentheorie durchaus nicht gehoben. Sie gibt die empirische Unreduzierbarkeit beider Gebiete zu und behauptet nur, im noumenalen Sein seien beide Gebiete ein und dasselbe Wesen. Aber sie muß sich mit dieser Behauptung begnügen, ohne sie irgendwie begründen, ohne auch nur eine Möglichkeit angeben zu können, wie oder warum sich das Absolute in zwei so verschiedene Reihen spalte. Und doch wurde jener Hintergrund nur deshalb angenommen, um die empirische Welt einheitlich erklären zu können. So aber hat man zwar ein neues Wort geprägt, aber das zu lösende Problem wurde nur an eine weitere Stelle verschoben. Außerdem ist nicht zu begreifen, wie das absolute Sein, das doch durchaus einfach gedacht werden muß, nicht nur verschiedene, sondern sogar einander kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften, Attribute oder Modi aufweisen kann. Wie soll ein einfaches Wesen zugleich ausgedehnt und nicht ausgedehnt, materiell und

nicht materiell, bewußt und unbewußt, gut und böse sein? Spricht man aber, um diesem Übelstande zu entgehen, dem Absoluten die geforderte Einfachheit ab, so gibt man eben damit das Absolute überhaupt preis, und dieses eine Wesen wird zu einem Konglomerat sämtlicher empirischen Dinge und Geschehnisse. Wer eine solche Anschauung noch Monismus, einheitliche Weltanschauung nennen mag, dem werden allerdings philosophische Erörterungen nichts anhaben können, denn er steht außerhalb der denkenden, vernünftigen Wissenschaft.

53. Hat die objektive Zweiseitentheorie die zu erklärenden Probleme nur in das Absolute verschoben, so verschiebt sie die subjektive Zweiseitentheorie in das erkennende Subjekt, ohne auch hier irgendwie eine Lösung der Fragen anbahnen zu können. Mag die subjektive Theorie substanzialitäts- oder aktualitätstheoretisch gefaßt werden, in beiden Fällen bleibt es unerklärlich, warum das Subjekt ein objektiv einfaches Sein so notwendig und gesetzmäßig als ein doppeltes Sein auffaßt. Ist das Absolute eine Substanz, so ist das erkennende Subjekt ein Teil derselben und wie jene durchaus einfach. Warum nun ein einfaches Wesen sich und die ganze Wirklichkeit doppelt erkennen muß, ist keineswegs einzusehen. In Wirklichkeit ist dies allerdings der Fall, daß wir die Welt teils physisch, teils psychisch auffassen, aber diese Wirklichkeit folgt nicht aus den Voraussetzungen der subjektiven Zweiseitentheorie. Ist aber das Absolute aktualitätstheoretisch, als reines Geschehen aufzufassen, so wird die Schwierigkeit nur noch vergrößert. Denn abgesehen von den Bedenken, die sich uns bereits gegen die Aktualitätstheorie überhaupt ergeben haben, wie kann ein durchaus einfaches Geschehen, als welches auch wir aufzufassen sind, sich selbst als ein doppeltes Geschehen auffassen? Wo ist dann der Unterschied zwischen phänomenalem und noumenalem Sein begründet? Über derartige Schwierigkeiten helfen Vergleiche mit der konkaven und konvexen Seite einer Kreislinie oder einer Kugelschale nicht hinweg.

Wie sich demnach auch der psychophysische Monismus gestalten mag, in keinem Falle ist er imstande, die Hauptfrage zu beantworten, warum nämlich, wenn ein einheitliches absolutes Sein angenommen werden müsse, dieses uns in der Doppelreihe des physischen und psychischen Geschehens erscheine. So verwickelt sich denn diese Fassung

des Monismus nicht nur in die Schwierigkeit, daß sie die Identität der Welt mit dem Absoluten, des Psychischen mit dem Physischen überhaupt nicht bewiesen hat, sondern sie muß auch noch den weiteren Vorwurf entgegennehmen, daß das von ihr postulierte Absolute zur Erklärung eben jener Probleme, zu deren Lösung es angenommen wurde, durchaus nichts beitragen kann. Die anderen Richtungen suchten doch noch wenigstens nach einem Wege, auf dem diese Reduzierung des Physischen und Psychischen zu einer absoluten Einheit gewonnen werden könnte; der psychophysische Monismus verzichtet, indem er die empirische Heterogeneität beider Gebiete anerkennt, auch auf dieses Mittel. Sind demnach die anderen monistischen Richtungen mißglückte Versuche einer einheitlichen Weltauffassung zu nennen, so verdient der psychophysische Monismus nicht einmal diesen Namen; er ist eine nackte Behauptung, ohne auch nur den Schein eines Beweises für sich aufbringen zu können. Bliebe er bei der empirischen Mannigfaltigkeit stehen, so würde er wenigstens nicht in Widersprüche geraten; indem er aber alles zu einem einzigen, absoluten Sein stempelt, verwickelt er sich nur in Widersprüche, ohne dafür irgend einen Vorteil zu bieten.

54. Daß in Anbetracht dieser Sachlage die Angaben der psychophysischen Monisten über das Absolute äußerst unklar und verschwommen sind, darf nicht wundernehmen. Die meisten ziehen es vor, sich in den Mantel der Begrenztheit unserer Erkenntnis zu hüllen und in demütiger Gesinnung sich vor ihrem geheimnisvollen Absoluten zu beugen. So glaubt auch, um nur ein Beispiel anzuführen, Harald Höffding, aus dem Parallelismus und der Proportionalität zwischen Bewußtseinstätigkeit und Hirntätigkeit auf eine zugrunde liegende Identität beider schließen zu dürfen. Alsbald jedoch erklärt er diese Auffassung nur für eine empirische Formel, eine vorläufige Bezeichnung des Verhältnisses. „Über das innere Verhältnis zwischen Geist und Materie selbst,“ sagt er weiter, „lehren wir nichts; wir nehmen nur an, daß ein Wesen in beiden wirkt. Was ist dies aber für ein Wesen? Warum hat es eine doppelte Offenbarungsform, warum genügt nicht eine einzige? Dies sind Fragen, die außer dem Bereich unseres Erkennens liegen. Geist und Materie erscheinen uns als eine irreduktible Zweiheit, ebenso wie Subjekt und Objekt.

Wir schieben die Frage also weiter hinaus. Und dies ist nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig, wenn es sich zeigt, daß sie in Wirklichkeit weit tiefer liegt, als man gewöhnlich glaubt." (Psychologie, deutsch von Bendixen. 83. 84.)

Nun wäre dieser agnostische Standpunkt durchaus berechtigt, wenn wir zwar auf dem Wege zwingender Logik zur Annahme eines allen Erscheinungen zugrunde liegenden Absoluten geführt würden, aber nicht imstande wären, das Wesen desselben näher zu bestimmen. Wir hätten dann wenigstens den Vorteil, zu einem einheitlichen, widerspruchsfreien Begriffe des Absoluten gekommen zu sein. Hier jedoch häufen sich nur die Widersprüche im Begriffe des Absoluten, und die einfachste logische Forderung wäre, entweder den Begriff des Absoluten von jenen Widersprüchen zu befreien oder, falls dies nicht anginge, den Begriff selbst aufzugeben, zumal da keine zwingenden Beweise zur Annahme eines Absoluten im Sinne der Monisten vorliegen. Welcher Gelehrte, etwa ein Chemiker, Physiker oder Biologe, würde es wagen, eine Behauptung auf so nichtige und scheinbare Beweise zu stützen, wie wir es bei den Monisten aller Schattierungen gesehen haben? Sollen wir nun, wo es sich nicht mehr um eine einzelne Tatsache oder Theorie, sondern um eine Weltanschauung handelt, die auf die Gestaltung von Wissenschaft und Leben von der allergrößten Bedeutung ist, die nicht nur einige Fachmänner betrifft, sondern die ganze Menschheit in ihren höchsten und heiligsten Interessen berührt: sollen wir hier nicht zum mindesten den gleichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und exakte Beweisführung erheben können? Gesteht doch selbst Häckel vom Gottesbegriff: „Kein anderer berührt in gleich hohem Maße sowohl die höchsten Aufgaben des erkennenden Verstandes und der vernünftigen Wissenschaft, als auch zugleich die tiefsten Interessen des gläubigen Gemütes und der dichtenden Phantasie." (Welträtsel, Volksausg. 111.)

(Schluß folgt.)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

I. *Anton Palme:* J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berlin, Fussinger 1905. 8°. 62 S.

Die Aufgabe, die sich der Vf. gestellt hat, kennzeichnet er selbst mit folgenden Worten: Sulzers Psychologie hat, „hauptsächlich auf dem Gebiete der emotionellen psychischen Vorgänge, zum Teil ganz neue Bahnen eingeschlagen, die von bedeutendem Einfluß auf den Gang der Wissenschaft gewesen sind. Die Lehre von den sogenannten drei Grundvermögen der Seele: Erkenntnis, Gefühl, Wille, die von Kant aufgestellt wurde, ist, wie selten ein Satz der Wissenschaft, zum Gemeingut geworden. Über die Frage, welche Vorbedingungen zu dieser bedeutsamen Lehre geführt haben, ist noch keine hinreichende Klarheit vorhanden. Bald wird Tetens, bald Mendelssohn, und zwar letzterer besonders als derjenige genannt, der Kant hierin beeinflußt habe, bisweilen wird nebenher auch Sulzer erwähnt. Diese Behauptungen zu prüfen und die einschlägigen Verhältnisse darzulegen, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit“. (S. 3).

Palme gelangt zu dem Resultat, daß Tetens trotz seiner Dreiteilung des Vermögens in Gefühl, Verstand und Wille im Grunde über den Intellektualismus nicht hinausgekommen ist, und daß er bei der Unsicherheit seiner Ergebnisse Kant höchstens anregen, aber nicht beeinflussen konnte. Ebensowenig konnte Mendelssohns „Billigungsvermögen“ wegen der diesem Begriff anhaftenden Unklarheiten einen Einfluß auf Kant ausüben. So seien es denn nicht Tetens und Mendelssohn, sondern gerade Sulzer, der durch seine Lehre vom Empfindungsvermögen Kant beeinflußt habe. Die Erkenntnis, daß die Gefühle der Lust und Unlust, überhaupt die emotionellen Vorgänge als sui generis gleichberechtigt neben die intellektuellen Vorgänge zu treten haben und keineswegs diesen untergeordnet werden können, sei Sulzers größtes Verdienst und gerade diese Lehre habe durch Kants Vermittlung dauernd das Bürgerrecht in der Wissenschaft erworben.

Fr. Klimke S. J.

II. *August Wünsche:* Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig u. Wien, Akademischer Verlag, 1905. 128 S.

Das Buch bietet eine Darstellung der humoristischen Volkssagen über den im Titel angegebenen Gegenstand. Die Sagen und Märchen gruppieren sich nach folgenden Gesichtspunkten: Der geprellte Teufel als Baumeister, als Freiersmann, in seinem Anspruch auf Erdland und Bodenfrucht, der bei seinen Wetten geprellte Teufel, der kluge Schmied und der geprellte Teufel, der geprellte Teufel als Helfer der Menschen in allerlei Notlagen und Anliegen, der dumme, geprellte Teufel. Der Vf. verfolgt keine antichristliche und auch keine antikatholische Tendenz, doch die ganze Art der Darstellung, sowie einige gelegentliche Äußerungen verraten, daß er nicht auf katholischem Boden steht. Mit dem christlichen Dogma vom Satan haben diese frei erfundenen humoristischen

Anekdoten nichts zu schaffen. Unrichtig ist, daß im Eingang des Buches Job zwei Teufels-„Wetten“ erzählt werden. Mißverständlich ist der Satz, daß die Juden die Lehre vom Teufel neben anderen Lehren von den Babyloniern erhalten haben. Diese Behauptung hat nur insofern einen richtigen Sinn, als der Teufelsglaube einen Bestandteil der Uroffenbarung bildet, die sich wie bei anderen Völkern so auch bei den Babyloniern erhalten hat, aus deren Mitte der Stammvater der Juden hervorging.

Wien. Reinhold.

III. 1. *Albert M. Weiß O. Pr.*: **Grundsätze über die Behandlung der Zeitfragen.** (Im Buchhandel nicht erhältlicher Sonderabdruck aus Weiß' Apologie V⁴.) 57 S. Freiburg i. B. 1905.

Der berühmte, geistvolle Dominikaner Albert M. Weiß, Professor an der Universität Freiburg (Schweiz), legt hier in wenigen Sätzen das Mark seiner Gesamtanschauung nieder, von der ebenso seine großangelegte „Apologie“ beherrscht ist als auch sein eminent zeitgemäßes Werk „Die religiöse Gefahr“. Er behandelt zuerst die Aufgabe des Apologeten seiner Zeit gegenüber und stellt diesbezüglich den Leitsatz auf: Was der Zeit am fremdesten klingt, das ist gerade zeitgemäß, und was der Welt unpassend scheint, ist regelmäßig das, was ihr am meisten not tut (S. 5). Unserer Zeit tut es not, wieder einmal zu hören, daß Sünde noch immer Sünde ist, und daß vollkommen zu leben und heilig zu werden, für uns so gut Pflicht ist, wie es für unsere Väter war (ebda). Daraus ergibt sich, daß eine Apologie des Christentums von einer Darstellung der Vollkommenheit am allerwenigsten Umgang nehmen darf. Der Apologet muß der Welt die Pflicht ins Gedächtnis rufen, ganze Menschen und ganze Christen zu werden, in denen unverkümmerte Natur und unverstümmelte Übernatur sich harmonisch einen (S. 8). Die Bedeutung der Lehre vom Übernatürlichen muß in den Vordergrund gerückt, die Begeisterung für das Heilige neu angefacht werden (S. 18). Das Übernatürliche muß in seine vollen Rechte wiedereingesetzt werden (S. 20), das innere Leben, das so wenig gepflegt wird, muß zur Geltung kommen, das Streben nach Heiligkeit muß sich von neuem durchringen (S. 26). Was unserer Zeit vor allem not tut, das sind neue Heilige, große, überzeugende, hinreißende Heilige, und wenn nicht Heilige, so doch neue Menschen, ganze Menschen, neue Christen, wahre, innerliche, vollkommene Christen (S. 27 f.).

Unsere Schwäche ist das Eindringen des Weltgeistes: das Leben aus dem Glauben ohne Rücksicht auf Menschen und Meinungen ist den Christen vielfach fremd geworden, man glaubt, der Zeit Rechnung tragen und mit der Welt sich ausgleichen zu müssen (S. 30 ff.). Das Resultat ist: Halbheit auf dem Gebiete christlichen Lebens, Halbheit auf dem Gebiete des Glaubens und Denkens (S. 43). Und der Vorwurf, der alle „Halben“ trifft, läßt sich zusammenfassen in den Satz: Sie dienen der Welt und vernachlässigen das Übernatürliche (S. 53). Wie gefährlich und verhängnisvoll das ist, liegt auf der Hand. Hier gibt es nur eine Rettung: ernstliches, entschiedenes Brechen mit dem Geist der Welt und opferfreudige Hingabe an Christus, die sich in aufrichtigem Streben nach Vollkommenheit, ja nach der höchsten Heiligkeit ausspricht (S. 57).

In diese Formel faßt P. Weiß sein Programm. Würde es über die Herzen vieler Gewalt gewinnen und von ihnen in Tat umgesetzt werden, es müßte zu einer glänzenden Welterneuerung in Christo führen.

2. *Julius Beßmer S. J.:* **Störungen im Seelenleben.** Freiburg i. B., Herder 1905. XI, 172 S.

Zweck dieser Arbeit ist, die Störungen im Seelenleben in ihrer Erscheinungsweise vorzuführen, sie nach den Tätigkeiten zu scheiden, deren krankhafte Abweichung sie darstellen, und in Bezug auf eine Reihe von ihnen die nächsten Ursachen, soweit möglich, klarzulegen. In einer zweiten, in Aussicht gestellten Schrift will dann der Verfasser auf Grundlage der hier gewonnenen Anschauungen die tieferen philosophischen Fragen nach den Grundlagen der Seelenstörungen zu beantworten suchen.

Der Inhalt der vorliegenden Schrift scheidet sich in zwei Teile. Der erste behandelt die sog. Elementarstörungen, der zweite bietet Gruppenbilder von Störungen, wie sie sich gewöhnlich im Leben finden.

Bei den Elementarstörungen des psychischen Lebens werden zuerst die Störungen des sinnlichen Erkennens (Empfindung, Phantasie, Gedächtnis) behandelt, dann die Störungen des sinnlichen Begehrens (Störungen bzgl. Schmerz und Lust, anormale Affektzustände, Störungen im Triebleben). Hierauf die Störungen des geistigen Erkennens (Störungen des Gedankenablaufs, des Selbstbewußtseins, Wahnideen und Wahnsysteme) und des geistigen Begehrens (Störungen der religiösen und sittlichen Gefühle, Störungen in den eigentlichen Willensakten).

Richtig bemerkt Beßmer (S. 86) bezüglich der intellektuellen Störungen: sie seien nie idiopathischer, sondern nur sympathischer Natur. Das heißt: Der Intellekt selbst erkrankt nicht, sondern er wird nur in Mitleidenschaft gezogen, weil das sinnliche Erkennen und Begehren infolge der Erkrankung seines Organs abnorm geworden ist. Ein Gleiches ist bezüglich des Willens zu sagen.

Im zweiten Teile betrachtet Beßmer zuerst eine Reihe von Zuständen, welche nur vorübergehender Natur sind und so nicht zu den eigentlichen Geisteskrankheiten gezählt werden (z. B. Hypnose, akute Alkoholvergiftung); an zweiter Stelle dann die dauernden Gruppenstörungen oder geistigen Krankheiten: Melancholie, Manie, Stupidität, halluzinatorischer Wahnsinn, Katatonie, Paranoia, paralytisches Irresein, Irresein der Greise, apathischer Blödsinn, Idiotie.

Referent hat Beßmers Schrift mit dem größten Interesse gelesen und empfiehlt ihre Lektüre aufs wärmste.

3. *Dr. Otto Siebert:* **Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß.** Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. Langensalza, Beyer 1905. XVI, 318.

Siebert, Pastor in Fermersleben bei Magdeburg, ist bekannt durch seine „Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel“, die vor kurzem in 2. Auflage erschienen ist, und durch seine zahlreichen kleineren Publikationen, in denen er für die Verbreitung Euckenscher Gedanken wirkt. In vorliegender Schrift bietet er einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie im Anschluß an die Vorlesungen Rudolf Hayms (Prof. in Halle, † 1901). Der griechisch-römischen Philosophie sind etwas über 70, der christlich-mittelalterlichen nur 20—30 Seiten gewidmet. Die Philosophie von Baco bis Hegel füllt fast 100 Seiten, die Philosophie seit Hegels Tode

75 Seiten. Diesen letzten Abschnitt konnte Siebert auf seinen eigenen Spezialstudien aufbauen. Rudolf Eucken und seinen Gesinnungsgenossen widmet er einen besonderen Paragraph.

Dem populären Zweck des handlichen, sehr nett ausgestatteten Büchleins entspricht es, daß eine Erklärung der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke angefügt ist. Ein Namenregister beschließt das Ganze.

4. *Gust. Theod. Fechner:* **Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.** 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1904. VI, 274 S.

Fechners (1801—1887) auch für den Theologen interessante Schrift „Die Tagesansicht" ist 1879 erstmals erschienen; vorliegender Neudruck macht sie wieder leichter zugänglich. Die „Nachtansicht", von der sich Fechner abgestoßen fühlt, sieht in der Welt nichts als eine Summe toter Massen, nur in den höheren Erdgeschöpfen erblickt sie eine Anzahl lichter Seelenpunkte. Dieser trüben Anschauung gegenüber predigt Fechner seine „Tagesansicht" von der Beseelung der ganzen Natur. Bekanntlich redet auch Paulsen dieser Allbeseelung das Wort.

5. *Marie Joachimi:* **Die Weltanschauung der Romantik.** Jena und Leipzig, Diederichs 1905. 236 S. Mk. 4; geb. Mk. 5.

Der Verfasserin ist es darum zu tun, den eigentlichen Kern und die Hauptstruktur des romantischen Geisteslebens darzustellen (S. VI). Wenn sie zu diesem Zwecke K. W. Friedrich von Schlegels Schriften ihrer Darstellung zugrunde legt, so tut sie das in der richtigen Erkenntnis, daß Friedrich Schlegel „der eigentliche Schöpfer der Romantik" ist (Raich im KL² X, Sp. 1805). Sie will die Romantik verstehen, nicht kritisieren. Mit Recht konstatiert sie, daß es das Bestreben der Romantiker war, „die Deutschen tiefer sehen, größer denken, wahrer fühlen zu lehren" (S. VII). Die Verfasserin wird es mir verzeihen, wenn ich aber gerade in dieser Sehnsucht nach tieferer Einsicht, großzügigem Denken und wahrem Gefühl die Grundvoraussetzung sehe, von der aus man durch konsequente Logik und durch Gottes Gnade zum Katholizismus gelangt. Friedr. Schlegel war nicht ein Dekadent, den „die eigene innere Schwäche und Ohnmacht" antrieb, einen äußeren Halt in der kirchlichen Auktorität zu suchen, noch auch ein Phantast, dessen reicher Geist im „Zuviel" unterzugehen drohte, und für den es nur ein Rettungsmittel gab: „Die Beschränkung" — durch den Katholizismus (vgl. S. 233). Vielmehr ist Schlegels Konversion der große und entscheidende Schritt, zu dem ihn seine in aufsteigender Linie sich bewegende Geistesarbeit schließlich drängte (vgl. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III, S. 688 f.). So ist denn für den, der nicht im Banne antikatholischer „Voraussetzungen" steht, der kurze Satz: „Fr. Schlegel wurde Katholik", mit dem Marie Joachimi ihr Werk resigniert abschließt, als wollte sie klagen: „O what a noble mind is here overthrown", gerade ein Anlaß zur Freude darüber, daß der Romantiker Schlegel den Mut hatte, jene letzte praktische Folgerung zu ziehen, vor der manche ästhetische und theoretische Verehrer des Katholizismus zaghaft zurückschrecken.

6. *August Schulte-Tigges:* **Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage.** 2. verb. u. verm. Auflage. Berlin, Reimer 1904. XVI u. 221 S. 3 Mk.

Schulte-Tigges hat die Absicht, die naturwissenschaftlichen Kenntnisse, wie sie den Schülern der Oberklassen höherer Lehranstalten zu Gebote stehen, für eine Einführung in die Prinzipien und Methoden wissenschaftlicher Forschung nutzbar zu machen. Der erste Teil seines Lehrbuches enthält die Methodenlehre (S. 1—82). Beobachtung und Experiment, Induktion und Deduktion, Naturgesetz, Kausalgesetz und Hypothese kommen hier zur Sprache. Der zweite Teil bietet eine Darstellung und Kritik der mechanischen Weltanschauung (S. 83—208). Die Erscheinungen der leblosen Natur, das Lebensproblem, die Evolutionslehre und die psychischen Phänomene werden behandelt; eine Betrachtung über „die Subjektivität unserer Erkenntnis“ und eine zusammenfassende Erwägung schließen das Buch ab. Dasselbe will „klärend und kräftigend wirken: als Waffe gegen den wissenschaftlichen und ethischen Materialismus und als Bahnbrecher zu einer aus dem Gemüt quellenden Erfassung religiöser und sittlicher Ideen“. Als erwünschte Beigabe steht zu Beginn ein Verzeichnis der benützten Literatur (S. XIV ff.), am Schlusse sind zwei Tabellen angefügt: eine zur Exemplifizierung naturwissenschaftlicher Klassifikation (S. 209), eine zweite zur Veranschaulichung des architektonischen Aufbaus der Naturgesetze (S. 210). Hieran schließt sich eine chronologische Übersicht über die im Texte erwähnten Naturforscher und ihre Entdeckungen (S. 211—214) und ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis. Vom didaktischen Standpunkte, als Versuch einer philosophischen Propädeutik für Realschüler, ist das bereits in 2. Auflage erschienene Lehrbuch beachtenswert.

7. *Friedr. Wilh. Ibach,* Rektor in Düsseldorf: **Eine Schulverfassung, die allen Schulinteressenten gerecht wird.** Braunschweig u. Leipzig, H. Wollermann 1905. gr. 8° (63 S.) Mk. —,60.

Ibach findet, daß das Schulwesen nach dem Prinzipe der allseitigen Interessenvertretung zu organisieren sei. Unter den Interessenten verdienen die Eltern der Kinder an erster Stelle genannt zu werden. Der natürliche Träger der Schule ist die „Schulgemeinde“ im Dörpfeldschen Sinne. Eine „Schulgemeinde“ ist die Genossenschaft von Familien derselben Lebensanschauung und gemeinsamer Erziehungsgrundsätze, die sich zwecks gemeinsamer Kindererziehung zusammentun. An der Schulverwaltung sollen sich aber auch die übrigen Schulinteressenten (Kirche, Staat usw.) durch ihre Vertreter beteiligen. Ibach entwirft die Grundlinien einer auf diesem Prinzip der allseitigen Interessenvertretung aufgebauten Schulverfassung. Er findet ihre Segnungen in der durch sie garantierten zweckmäßigen Selbstverwaltung der Schulgemeinden und in der Sicherstellung der Gewissensfreiheit der Familien.

8. *Cornelius Krieg:* **Lehrbuch der Pädagogik** (Geschichte und Theorie). 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh 1905. XV, 588 S.

Kriegs Lehrbuch der Pädagogik erschien 1893 in erster, 1900 in zweiter und nunmehr bereits in dritter Auflage. Daß man es mit einem brauchbaren und empfehlenswerten Werke zu tun hat, wurde in diesem „Jahrbuche" XVI, S. 121 ff. beim Erscheinen der zweiten Auflage hervorgehoben. In der Neuauflage ist die Geschichte der Pädagogik ganz bedeutend erweitert (von 141 auf 254 Seiten) und dem Volksschulwesen speziell erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt.

Wien. Seydl.

IV. *Dr. J. H. Ziegler:* **Die wahre Einheit von Religion und Wissenschaft.** Vier Abhandlungen. Zürich, Orell Füßli. 1904.

Im Vorwort zu den vier Abhandlungen, die diese Broschüre enthält, verkündigt der Autor, daß er von einem Hauptvertreter des wissenschaftlichen Obskurantismus verhindert wurde, deren vollen Inhalt an den Jahresversammlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft mitzuteilen. Gedruckt werden die Ansichten des Verfassers wohl genug beflügelt sein, um sich von keinem Obskuranten in ihrem Fluge aufhalten zu lassen. Denn was Dr. Ziegler erdacht hat und hier der Öffentlichkeit übergibt, in einer Broschüre von nicht einmal 200 Seiten, ist „von kolossaler Tragweite". „Die Einheit (aller Dinge) einmal klar und unzweideutig zu erfassen und damit alle irrigen Dualitäten aus der Wissenschaft und der im Grunde damit völlig gleichbedeutenden Religion hinauszuschaffen, ist der eigentliche Zweck dieser Arbeit." S. VI. Nun, wie kam der Autor auf den Gedanken dieser kolossalen Aufräumung von allem, was Dualismus und Obskurantismus heißt? „Wie ich schon in meiner ersten Abhandlung über die universelle Weltformel und ihre Bedeutung für die wahre Erkenntnis aller Dinge mitgeteilt, ging der Beweggrund für die nun in diesen Abhandlungen eingehender begründete einheitliche Auffassung aller Dinge aus der aufmerksamen Beschäftigung mit einer Frage hervor, die sich unmittelbar auf meine langjährige berufliche Tätigkeit als Chemiker in den wissenschaftlich-technischen Laboratorien der großen industriellen Werkstätten zur Erzeugung künstlicher Farbstoffe bezog, nämlich aus der Beschäftigung mit der Frage nach den wirklichen Beziehungen zwischen Farbe und Konstitution der chemischen Substanzen." S. VI. In unseren demokratisch gesinnten Zeiten muß man ja voraussetzen, daß ein Befreier der Wahrheit von den Banden des Unverstandes auch aus einer industriellen Werkstätte kommen kann; was man aber mit allem guten Willen nicht ohne weiteres zugeben kann, ist die Behauptung, daß jahrelanges Suchen nach Methoden für Färbung von Taschentüchern als Endresultat die universelle Weltformel ergeben soll, eine Weltformel, die das Ding an sich in aller nur denkbaren Klarheit einem jeden, der nicht absichtlich blind sein will, vor die Augen stellt. Ein Ernst Haeckel, der doch tief in das Wesen der Dinge geguckt hat, muß sich am Ende doch nur mit einem Welträtsel begnügen — woher denn das außerordentliche Glück unseres Autors, das ihn zur lang gesuchten Weltformel geführt hat? „Wenn wir auch einerseits alle Kinder unserer Zeit sind, so sind wir anderseits gleichzeitig Kinder der Ewigkeit oder der Natur, die jedem, solange er lebt, freiwillig und freigebig ihre unermeßlichen Schätze zur Verfügung stellt, damit er daraus fromm und

frei ihr wahres Wesen ergründen möge." Dem „phantastischen Berlinerpapste mit dem berühmten Ignorabimus" (S. 6) zum Trutz, im Geiste der Märtyrer der mittelalterlichen Scheiterhaufen, um das große, von Luther, Zwingli, Hutten begonnene Werk der Aufklärung zu Ende zu führen (Vorwort), tritt also der Verfasser vor das gebildete Publikum mit dieser unerwartet neuen Definition der Natur: „Die Natur ist die ewige, sich beständig ans sich selbst schöpfende Schöpfung und die ewige diese wieder zerstörende Zerstörung, die ewig sich aus sich selbst schöpfende und wieder in sich selbst erschöpfende Einheit alles Vorhandenen." (S. 6.) Wie entgeht aber die sich selbst auftischende und auffressende Natur dem Fluche des Dualismus? Die Natur ist der einfache Lichtpunkt. Damit ist alles erklärt, so daß Dr. Ziegler den köstlichen Witz wagen kann: „Die höchste Weisheit ist die höchste Weißheit des unveränderlichen Lichtpunktes." (S. 185.) Alles, alles ist damit erklärt; es gibt männliche und weibliche Farben, und somit ist, um nur ein Beispiel anzuführen, der Geschlechtsunterschied im Menschen auf palpable Weise im Grund demonstriert. Die Natur der Bewegung muß aber eine bestimmte sein, sonst würde es mit den Paaren schlecht gehen. „Aus dieser einfachen Zusammenstellung mögen sie ersehen, daß auf der Erde tatsächlich alles verkehrt sein müßte, wenn die Erde statt Rechtsrotation Linksrotation besäße. Mann wäre dann Weib und Weib wäre Mann, orange wäre blau und blau orange." (S. 140.) Der Leser muß sich eben „diese einfache Zusammenstellung" selbst anschauen; es wird ihm dort alles bildlich dargestellt; zum erstenmal in seinem Leben wird er erfahren, was eigentlich in seinem Gesicht die rechte Nasenhälfte von der linken Nasenhälfte unterscheidet. Nur möchten wir noch eines von den Argumenten besprechen, dessen sich der Verfasser bedient zum Beweis, daß das All der Punkt, beziehungsweise Lichtpunkt ist. Giordano Bruno wurde von den Pfaffen auf piazza fiori (sic) verbrannt, gerade darum, weil er dieser Überzeugung im Herzen huldigte. Nun ist es der Natur gar nicht entsprechend, daß ein Mann für eine falsche Ansicht auf den Scheiterhaufen gehe. Der Dualismus aber kann keinen derartigen Helden aufweisen. „Noch haben die Pfaffen keinen verbrannt, der auf die unbedingte Verschiedenheit von Kraft und Stoff geschworen hätte. Sogar der konservative Herr Hagenbach-Bischoff würde sicherlich seinen Glauben daran lieber abschwören, als ein Festmahl weniger mitmachen." (S. 24.) Es geht dem Leser der vorliegenden Schrift sehr bald auf, daß neben dem Dualismus auch der genannte Herr Hagenbach als „bête noire" in diesem monistischen Märchen fungiert. Wie er sich an Dr. Ziegler versündigt hat, ist uns nicht bekannt gemacht, da solch eine Nachricht den erhabenen Zweck, den sich die Schrift setzt, kaum befördern könnte.

Zum Schluß wünschen wir dem Buch große Verbreitung, wenn es bei anderen Leuten die Stimmung hervorruft, die es in uns erweckt hat. Der Autor spricht mit der Überzeugung eines Glaubensbekenners. Also ist anzunehmen, daß all dieser hochtrabende Unsinn ihm als Wahrheit gilt. Aber einem Blinden nur könnte der Umstand entgehen, daß das ganze Buch der Erguß eines tief beleidigten Gemütes ist. Das Gemüt zieht den Verstand auf Abwege. Dr. Zieglers Leistungen werden mit Lächeln und Achselzucken gelesen. Aber es gibt unendlich vieles, das die Geister unserer Zeitgenossen unterjocht, und doch könnte man in den meisten Fällen beweisen, wie sogenannte philosophische Produktionen, die Nahrung aller Gebildeten, doch nur von einem durch religiöse Vorurteile oder persönliche Rankünen aufgereizten Gemüte kommen.

Rom, S. Anselmo. Ansgar Vonier O. S. B.

V. 1. P. Reginald *M. Schultes* O. P., Lektor der Theologie: **Die katholische Kirche und das Ziel der Menschheit.** Vorträge von P. Magister Heinrich Denifle O. Pr. 2. Aufl. Graz, Moser (Meyerhoff) 1906. kl. 8°. (XI, 186).

Es sind sechs herrliche, durch Größe der Auffassung und Tiefe der Empfindung gleich ausgezeichnete religiöse Vorträge des um die Wissenschaft hochverdienten P. Denifle, die uns hier in 2. Auflage geboten werden. Die Vorträge wurden im Jahre 1872 im Dome zu Graz gehalten und erschienen im gleichen Jahre „auf vielseitigen Wunsch" (Vorwort zur 1. Aufl.) in erweiterter Gestalt im Drucke. Der Verf. selbst hat noch, wie es scheint, zu verschiedenen Zeiten, an eine Neuausgabe dieses Erstlingswerkes gedacht und die 1. Auflage beinahe ganz überarbeitet. Der Herausgeber hat aus Pietät für den Verstorbenen, dessen Lehrstuhl er innehat, außer kleinen Verbesserungen den Text durchaus unverändert gelassen und die eigenen Korrekturen Denifles aufs gewissenhafteste verwertet. Wir haben, wie er mit Recht bemerkt, „ein echtes Stück originaler Deniflescher Denkart" vor uns, dem „ein bleibender Wert und Nutzen für alle Zeiten gesichert ist" (Vorwort des Hergb.). Für die Literaturangaben, welche der Herausgeber mit großer Umsicht hinzugefügt hat, wird ihm jeder Dank wissen, der sich in die großen Gedanken Denifles vertiefen will. Es ist nur zu wünschen, daß diese Schrift weite Verbreitung finde; sie vereinigt eine seltene Tiefe der Gedanken mit Kraft und Klarheit der Sprache. Wir lernen hier den leider viel verkannten Streiter für die Wahrheit in der ganzen Tiefe seines religiösen Gemütes kennen; er hat inmitten der Oberflächlichkeit und Kraftlosigkeit der heutigen Zeit jenes gesunde, urwüchsige Leben, das wir an den Alten bewundern, in hohem Maße bewahrt und kann daher mehr als einer anregend wirken.

2. *Dr. Heinrich Schrörs:* **Kirchengeschichte** und nicht **Religionsgeschichte.** [Bonner Rektoratsrede.] Freiburg, Herder 1905. gr. 8°. (VI, 48.)

Gegen die neueste Richtung der historischen Theologie, welche die Kirchengeschichte durch christliche Religionsgeschichte ersetzen möchte, tritt der Verfasser für die altbewährte, kirchengeschichtliche Behandlung des Christentums ein. Er legt in rein objektiver Darstellung die moderne religionsgeschichtliche Methode vor und sucht die Quellen derselben aufzudecken. Vom Standpunkte der allgemeinen historischen Wissenschaft, die es zunächst mit den äußeren Erscheinungen des menschlichen Lebens zu tun hat und ihrer Natur nach empirische Wissenschaft ist, zeigt Schrörs in eingehender Kritik, daß die historische Behandlung des Christentums nicht von den auf psychologischem Wege festgestellten subjektiven religiösen Erscheinungen auszugehen hat, sondern von den objektiv gegebenen, gesellschaftlich bestimmten äußeren Formen der christlichen Religion. Diese Behandlung der christlichen Geschichte schließt natürlich eine psychologische Vertiefung der Tatsachen und ihrer Verknüpfung nicht aus, aber sie bildet die notwendige Grundlage.

Es sind durchaus wahre Gedanken, die der Verfasser vorträgt; sie sind nicht bloß im Namen der Wissenschaft, sondern auch im Namen der Religion gesprochen. Die religionsgeschichtliche Methode krankt nur zu stark am Subjektivismus und Indifferentismus der „modernen Geister".

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

VI. 1. **Verschiedene Begriffsbildungen.** Zusammengestellt von ***Wilhelm Baron Kotz.*** Wien, Dirnböck 1904. S. 129.

Der Verfasser, ein Liebhaber von Schopenhauer (S. 93), bietet in diesem Werke dem Leser eine Art von kurzgefaßter Geschichte der Philosophie. Es werden die einzelnen Philosophen behandelt und über ihre „Begriffe" Reflexionen und kritische Bemerkungen gemacht. Der griechische Humanismus und die mittelalterliche Scholastik werden kurz abgefertigt. Den neueren Philosophen, von Descartes bis Hume, wird eine größere Aufmerksamkeit gewidmet. Kant, Schopenhauer und Lotze sind mit Vorliebe behandelt. Der Schluß ist ein Durcheinander von Gedanken über ganz verschiedene Gegenstände, über Polizei, Militär, Kommandosprache, soziale Frage, Parlamentarismus usw. Dies ist kurz der Inhalt des Werkes.

Uns interessieren nur die Bemerkungen und Reflexionen des Verfassers. Sie sind oft sehr treffend. Die Auffassung mancher philosophischen Lehren ist aber ganz und gar unrichtig. Man weiß wirklich nicht, woraus der Vf. seine historischen Kenntnisse geschöpft hat.

Über die Universalien ist der Vf. ganz im unklaren. S. 24 (vgl. auch S. 69) wird behauptet, die platonische Ideenlehre sei das ganze Mittelalter hindurch von dem größten Teil der Gelehrtenwelt unter dem Titel Realismus erfaßt und gegen den Nominalismus verteidigt. Der Vf. weiß also von dem Realismus des Aristoteles und der Scholastiker nichts. S. 38 schreibt er sogar: „Mit Thomas von Aquino wendet sich der berühmte und erbitterte scholastische Kampf des Realismus gegen den Nominalismus zugunsten des letzteren. Universalia sunt realia! Universalia sunt nomina!" Thomas ist also ein Nominalist! Ebenso unrichtig ist es, wenn Platos (S. 26) Staatslehre mit der Lehre des heutigen Sozialismus gleichgestellt wird. (Vgl. Gomperz, Griech. Denker 2. Aufl., II. B., S. 403 f.).

Der Begriff der Entelechie bei Aristoteles ist auch ganz dunkel und unrichtig gefaßt (S. 27); infolgedessen wird der Monismus Spinozas (S. 50 und 56) mit der Entelechielehre des Aristoteles identifiziert. Auch die Monade des Leibniz (S. 57) ist nach dem Vf. dasselbe wie die aristotelische Entelechie.

Was über die Scholastik gesagt wird, ist voll von Irrtümern. Über den Ursprung der Scholastik äußert sich der Verf. folgendermaßen: „Soll der Gottesglaube eine positive Pflicht werden, so muß positiv mitgeteilt werden, was Gott will, und mit welchem Lohn und mit welchen Strafen er seinen Gesetzen Achtung verschaffen wird. Einen solchen für rohe Völker und nicht für die Selbstlosigkeit des einzelnen passenden Gott zu schaffen, war die Aufgabe der Scholastik." (S. 35.) Schrecklich! So sind Moses, Zarathustra, Mohammed auch Scholastiker. Noch unbegreiflicher ist, was über den hl. Augustin und den hl. Thomas gesagt wird. Augustin habe die Willensfreiheit des Menschen geleugnet, Thomas leugne die Freiheit des göttlichen Willens. (S. 37 und S. 67.) Wieso? Der Vf. belehrt uns, daß der hl. Thomas „eine freie Willkür mit der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes für unvereinbar hält und deshalb die Überzeugung ausspricht, daß Gott jeden einzelnen Menschen nach seiner Natur, und zwar für alle Ewigkeit richten muß." S. 70 wird Hume „der schottische Klosterbruder" genannt, der die große Welt „im Beichtstuhl oder sonst wo" gründlich kennen gelernt hat! Es ist auch eine ganz neue „Begriffsbildung", wenn S. 104 behauptet wird, „daß Thomas von Aquino in der transzendenten Erkenntnis seines Gottes so weit fortgeschritten, daß dessen Gotteserkenntnisse bis zu Schopenhauers ‚Willen in der Natur' führen." S. 151 bekämpft

der Vf. einzelne Behauptungen Schopenhauers: er nimmt zuerst die Frauen in Schutz gegen den Weiberhaß, dann (S. 157) verteidigt er den Zweikampf und den Selbstmord als Taten des Heldenmutes und der Tapferkeit. Vf. möchte auch eine neue Kirche gründen. Die römisch-katholische Kirche könnte — meint er — vielleicht auf das Vaterunser, auf die zehn Gebote (die nach dem Vf. vom Himalaya stammen S. 148) und auf die zwei Postulate Kants gestützt, mit der hebräischen Kirche zu einer empirischen Universalkirche vereinigt werden. Die Kirchensprache wäre das Volapük. (S. 188. Vgl. S. 93, 179.)

2. *H. Gomperz:* **Über die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen.** Ein empirischer Beitrag zur Freiheitsfrage. S. 17. (Mit einer Figur im Texte.) (Sitzungsberichte der kais. Ak. der W. in Wien, phil.-hist. Klasse. Bd. CXLIX. III.) Wien 1904.

Der Zweck dieser kurzen Abhandlung ist, „eine schematische Übersicht zu gewinnen über den empirischen Verlauf der Willensentscheidung im Falle des Motivenkonfliktes" (S. 2). Nachdem der Vf. den Begriff des Motivs als die Gesamtheit aller willensbestimmenden Kraft einer Vorstellung bestimmt hatte, frägt er: wie verhält sich die Sache, wenn mehrere einander entgegenwirkende Motive sich geltend machen? Wie verhalten sich diese Motive zueinander? Er sagt mit Recht, daß die Stärke der beiden Motive nicht konstant ist, sondern schwankend. Bald ist das eine, bald das andere Motiv stärker und lebhafter. Dieser Vorgang wiederholt sich so lange, als der Wille nicht entschieden hat. Wie endet aber dieser Prozeß des Schwankens? Ohne Zweifel durch die Willensentscheidung. Wie verhalten sich nun der Zeitpunkt der Willensentscheidung und das Prädominieren eines der beiden Motive? Der Vf. meint (S. 6), die Entscheidung sei davon gänzlich unabhängig, welches Motiv sich eben in der Herrschaftsphase befinde. Denn ist der Wille im Sinne des Indeterminismus frei, so kann er natürlich in jedem Augenblick gleich leicht seine Entscheidung setzen (S. 6). Was hier und auf S. 9 und 10 über den Indeterminismus gesagt wird, kann von der scholastischen Willenslehre nicht behauptet werden. Diese leugnet ja nicht die Beeinflussung des Willens von seiten des Gegenstandes und von anderen Faktoren. Dazu hat sie auch nicht „die Macht der Tatsachen" gezwungen, sondern die innere Konsequenz ihrer Psychologie.

Wie kann man also wissen, welches der beiden Motive siegen wird? Hier rechnen wir, sagt der Vf., nur mit Wahrscheinlichkeiten. Der Sieg des stärkeren Motivs ist weder notwendig noch gleich wahrscheinlich, sondern wahrscheinlich (vgl. S. 16). Sehr gut sind die Bemerkungen gegen den Determinismus, bes. S. 13 über den Mißbrauch der Moralstatistik durch den Determinismus. Ist also die Entscheidung des Willens von den Motiven unabhängig, wie endet der Schwankungsprozeß? Durch einen freien Akt eines metaphysischen Willens oder durch eine psychophysische „Entladung", die durch die Dauer der vorhergehenden Spannung und Erregung bedingt ist? Hier hören die Untersuchungen des Vf. auf. Er meint, eine solche Frage werde bald als ein falsch gestelltes Scheinproblem erkannt werden. Wir denken anders. Wir nehmen alles das gerne an, was der Verf. über den Motivenkonflikt dargelegt hat, aber wir gehen mit den Scholastikern noch einen Schritt weiter, indem wir nach dem tiefsten Grund der Willensentscheidung, welcher diesen Motivenkonflikt beendigt, fragen und suchen.

3. *Theodor Brix:* **Wider die Halben im Namen der Ganzen** oder: **Die Vernichtung Kants durch die Entwicklungslehre.** Ein Protest gegen die Kantverehrung. Berlin, Walther 1904. 51 S.

Der Vf. ist ein gewesener Kantianer, der sich jetzt zur mechanischen Weltanschauung bekennt. Er hat schwere Krankheiten durchgemacht und ist durch dieses Leiden zu der Einsicht gelangt, daß wir ganz und gar von natürlichen Kräften beherrscht werden. Es wurde ihm auch klar, daß keine allgemeinen Vorschriften eine zwingende Macht erlangen können über die Naturanlagen und Triebe des Menschen. Der kategorische Imperativ ist nicht erfüllbar. Vf. hat den Glauben verloren, die Kantische Moralphilosophie verlassen, jetzt ist er Evolutionist. In dieser Schrift sucht er die Kantische Moral „als gänzlich unhaltbar" (S. 5) zu vernichten. Die Schwächen und Fehler der Kantischen Moral sind scharf und klar gezeichnet. „Die Vernichtung" aber durch die Entwicklungslehre ist sehr zweifelhaft. Wenn der Vf. ernst nach einer Moral sucht, die ihn ganz befriedigt, so suche er sie nicht bei Spencer, sondern bei Christus: dieser sagt uns nicht nur das „Sollen", Er gibt uns auch das „Wollen" und das „Vollbringen", was eben der Vf. bei Kant nicht gefunden und auch bei Spencer nicht finden wird.

4. **Petri Cardinalis Pázmány** Archi-Episcopi Strigoniensis et Primatis Regni Hungariae Theologia Scholastica. Quaestiones adhuc restantes LXVIII – LXXV recensuit *Desiderius Beta*. . . Accedunt Petri Cardinalis Pázmány opera latina minora: Pro Societate Iesu. Peniculus Papporum. Logi Alogi. Falsae Originis. Vindiciae Ecclesiasticae. Synodus Strigoniensis. Dissertatio. Oratio ad Urbanum VIII. Budapestini Typis Regiae Scientiarum Universitatis MDCCCCIV.

Der sechste und zugleich der letzte Band der lateinischen Schriften Pázmánys enthält den zweiten Teil des Kommentars zu Pars III der Summa und andere kleinere Schriften von verschiedenem Inhalte.

Der Kommentar fängt mit qu. 68 De suscipientibus baptismum an, ist aber bei qu. 75 a. 2 unvollendet geblieben. Was die positiven Daten anbelangt, verweist Pázmány gewöhnlich auf Suarez oder auf Bellarmin. In den spekulativen Fragen ist er selbständiger und, wie wir es schon früher bemerkt haben, bestreitet er öfters die Meinung seines Ordensgenossen Suarez. Der Rezensent begnügt sich damit, den Standpunkt Pázmánys bei strittigen theologischen Fragen zu kennzeichnen.

Inbetreff der Materie der heiligen Firmung meint er mit Valentia gegen Suarez, daß nur das Öl necessitate sacramenti zur Materie des Sakramentes gehöre, Balsam aber nur necessitate praecepti. Das Chrisma muß zwar vom Bischof geweiht werden, aber dies ist nur eine kirchliche Vorschrift und berührt die Gültigkeit des Sakramentes nicht. Die Gründe für die gegenteilige Meinung bei Suarez sind leicht zu lösen: „Facile est cuivis resolvere" (S. 43). In der wichtigen Frage, worin eigentlich bei der Eucharistie die ratio sacramenti bestehe, weicht er wiederum von Suarez ab. Die Konsekrationsworte gehören nicht zur Konstitution des Sakramentes,

sie sind nur causa extrinseca. Die gegenteilige Lehre von Suarez ist unnütze Spekulation. „Facile enim colligi potest, non necessariam esse speculationem illam Suarii . . . Haec ergo speculatio non est necessaria" (S. 54). Bei der anderen Frage, ob nämlich die „Sumptio" ein Teil des Sakramentes sei oder nicht, bemängelt er die Gründe des Suarez. Die Beweise sind „faciles et minus efficaces" (S. 55). Pázmány lehrt: „Sumptio non est ratio formalis causandi gratiam, sed conditio sine qua non", und beweist dies mit Berufung auf das Tridentinum sess. 13 cap. 3. Auch in der Frage über die Notwendigkeit des Empfanges der Eucharistie vertritt er eine andere Meinung als Suarez. Pázmány sagt: „Eucharistia est necessaria necessitate medii saltem in voto implicito ad ultimam gratiam" (S. 74); die Gründe von Suarez widerlegt er nacheinander. Bei der These über die Materie der Eucharistie schaltet Pázmány eine lange exegetische Abhandlung darüber ein, wann eigentlich der Heiland das Abendmahl gehalten habe. Er entscheidet sich, mit Berufung auf Jansenius, für die Antizipationstheorie.

Die anderen lateinischen Werke Pázmánys haben mehr einen historischen Wert. Sie zeigen uns die große Arbeit, welche er geleistet hat: wie er gegen die Feinde seines Ordens, gegen die Protestanten, kämpft; wie er seine Politik gegen die Angriffe Betlens und der Protestanten verteidigt. Wir wollen den Inhalt der einzelnen Werke kurz andeuten.

I. Libellus Apologeticus pro Societate Iesu Hungarica ad proceres Regni Hungariae. Die ungarischen Stände versammelten sich im Jahre 1608 in Preßburg zum Reichstag. Die Jesuiten — weil sie in Besitz einer reichen Propstei gekommen —, sandten Pázmány als Delegierten dorthin. Die Stände beriefen sich auf g. a. 8 vom Jahre 1606, nach welchem „Iesuitae nulla in Regno Hungariae bona stabilia et possessionaria habere et possidere valeant", und anerkannten Pázmány nicht als Delegierten. Um sich und die Gesellschaft zu rechtfertigen, verfaßte er dann die genannte Schrift.

II. Peniculus Papporum apologiae Solnensis Conciliabuli. In diesem Werke wendet sich P. gegen die Lutheraner. Diese hielten im Jahre 1610 in Zsolna eine Synode ab, auf welcher den protestantischen Pastoren befohlen wurde, nach der Confessio Augustana zu predigen. Der Fürstprimas Forgách protestierte energisch gegen die Synode. Die Protestanten gaben darauf eine Verteidigung ihres Verfahrens heraus. Auf diese Verteidigungsschrift antwortete Pázmány mit seinem Werke, in welchem er die Zweideutigkeit und die Irrtümer der Confessio Augustana klarlegt.

III. Logi alogi, quibus baptae Calamosphactae peniculum papporum Solnensis conciliabuli et hyperaspysten legitimae antilogiae vellicant veritatis radiis abobruti. Diese Schrift ist gegen den sächsischen Pastor Petrus Petschi aus Freiwaldau gerichtet, der im Jahre 1612 in Kaschau unter dem Titel „Malleus Peniculi Papistici adversus Apologiam Solnensis concilii editi" eine Schrift veröffentlichte, in welcher Pázmány heftig angegriffen wurde.

IV. Falsae Originis motuum Hungaricorum succincta refutatio. In dieser Schrift verteidigt Pázmány schon als Erzbischof seine Politik und das Haus Habsburg gegen die Beschuldigungen der Protestanten. Pázmány trat nämlich sehr für die Krönung Ferdinands ein. Der Fürst von Siebenbürgen, Betlen, ließ dann durch Petrus Alvinci, Prediger in Kaschau, ein Werk veröffentlichen: „Quaerela Hungariae", in welchem Pázmány und der katholische Klerus als Vaterlandsverräter gebrandmarkt wurden. Gegen diese Beschuldigung schrieb P. das genannte Werk, welches auch deutsch erschienen ist.

V. Vindiciae Ecclesiasticae, quibus edita a principe Betlen in clerum Hungariae decreta, divinis humanisque legibus contraria, ipso iure nulla esse demonstrantur. Die vom protestantischen Betlen — der von seiner Partei zum König gewählt wurde —, erlassenen Gesetze werden als ungerecht zurückgewiesen.

VI. Acta et decreta synodi dioecesanae Strigoniensis. Pázmány hielt im Jahre 1629 in Tyrnau eine Diözesansynode ab. Den Bestimmungen der Synode, welche den Geist des Tridentinums auch nach Ungarn verpflanzen wollten, sind noch drei für Historiker wichtige Schriften beigegeben. Die erste berichtet über den damaligen Zustand der Graner Diözese, die zweite über die religiösen Orden in Ungarn, die dritte enthält die Vorrechte des Primas.

VII. Dissertatio. An unum aliquid ex omnibus Lutheranis dogmatibus Romanae Ecclesiae adversantibus Scriptura Sacra contineat. Diese Schrift ist an einen calvinistischen Jüngling gerichtet, welcher drei Grundwahrheiten seiner Sekte aus der Hl. Schrift beweisen wollte. P. antwortet auf seine Beweise und entkräftet dieselben.

VIII. Ad Pontificem Urbanum VIII. anno 1632 Oratio. Kaiser Ferdinand II. sandte im Jahre 1632 den Kardinal Pázmány als kaiserlichen Legaten nach Rom, um vom Papste im Interesse des Krieges Hilfe zu erlangen. Pázmány hielt damals vor dem Papste die genannte Rede. Zum Schluß ist noch ein Brief Pázmánys mitgeteilt: „Epistola ad Borgesium Cardinalem“, in welchem P. sich verteidigt, weil die Kardinäle es ihm übelgenommen hatten, daß er als außerordentlicher Abgesandter in Rom erschien.

Die aufgezählten kleineren Werke, mit Ausnahme des sechsten, sind von Univ.-Professor Dr. Johann Kiß herausgegeben. Die Herausgabe der „Acta et decreta“ hat Univ.-Professor Dr. Georg Demkó besorgt.

Wir sind der Budapester theologischen Fakultät für diese Arbeit sehr dankbar. Wir kennen jetzt die Werke des großen Kirchenfürsten. Es wäre noch eine sehr lohnende Arbeit, das Verhältnis Pázmánys zu den großen Theologen seines Ordens und in den polemischen Schriften besonders zu Bellarmin näher zu untersuchen. Dann könnte man erst die Geistesgröße und die eigentliche geistige Arbeit Pázmánys recht würdigen.

Budapest. Fr. Paul Paluscsák O. P.

VII. 1. *F. X. Godts.* C. S. S. R.: **De Definibilitate mediationis universalis Deiparae.** Disquisitio theologica iuxta doctrinam S. Alphonsi occasione iubilaei semisaecularis definitionis Immaculati B. M. conceptus edita ac Congressui Mariali de Urbe humiliter dedicata. Bruxellis 1904. 4°. S. 451.

Ein Wort von Suarez, das der Verf. bringt, erklärt uns am besten den Zweck und die Veranlassung dieses Werkes. Suarez schreibt: „Non sine singulari Spiritus Sancti consilio factum est, ut nonnulla Virginis mysteria et privilegia nec scripta sint nec certa traditione recepta, ut occasio daretur fidelibus amplius meditandi et recogitandi haec mysteria.“ p. 421. In diesem Sinne und veranlaßt durch die Autorität seines Ordensgründers untersucht der Verf. die Definierbarkeit der allgemeinen gnadenvermittelnden Funktion der allerseligsten Jungfrau.

Die aufgestellte These, die als definierbar zu erweisen ist, wird folgendermaßen formuliert: Beatissima Virgo ab omnipotenti et id ita volente Deo constituta est gratiarum Dispensatrix universalis, adeo ut nemini aliqua gratia, quae ab eius oratione aliquo modo non pendeat, concedatur. p. 16.

Im ersten, kleineren Teile p. 9—112 wird der Sinn der These genauer erklärt und die Bedingungen der Definibilität einer Lehre erläutert. Beides hätte wohl mehr auseinandergehalten werden sollen. Der zweite und größere Teil versucht nun den Beweis, daß die genannte Lehre im depositum fidei enthalten sei. p. 113—441. Der Verf. bekennt, daß keine ausdrückliche und formelle Bezeugung seiner These in der Hl. Schrift oder in Definitionen der Kirche vorhanden sei. Dagegen erachtet er dieselbe als implicite und virtualiter in der Hl. Schrift enthalten und als explicite von einer überwältigenden Anzahl von Vätern, Kirchenlehrern und Theologen vertreten. Aus der Hl. Schrift wird besonders das gratia plena im Gruß des Engels, das Ecce mater tua, die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk betont, dann auch die tatsächliche Gnadenvermittlung durch Maria in ihrem irdischen Leben und deren Vorbilder im Alten Testament angeführt. p. 186—295. Dem Charakter und Zwecke der Untersuchung entsprechend, vermeidet der Verf. glücklich die naheliegende Versuchung, die herbeigezogenen Stellen auf eigene Faust zu interpretieren, und gibt uns fast immer die bezüglichen Erklärungen von Vätern oder Theologen, selbst auf die Gefahr hin, daß einige derselben weniger von Bedeutung sind. Auf diese Weise gelingt denn auch der Nachweis, daß die angezogenen Stellen wirklich eine traditionelle Erklärung zugunsten der in Frage stehenden These gefunden haben. Darauf muß es auch dem Verf. vor allem ankommen. Die unmittelbare Untersuchung der Traditionslehre erbringt ein geradezu gewaltiges Material. Es werden im ganzen Werke über 100 Autoren angeführt. Der Verf. kann mit Recht behaupten, daß kein Vater und kein Theologe von Bedeutung dieses Privileg Mariens angefochten, aber anderseits eine immense Zahl sich mehr oder weniger klar dafür ausgesprochen hat. Das Hauptargument findet der Autor indessen und wir glauben, mit Recht im Zeugnis der lehrenden, glaubenden und betenden Kirche, insofern als diese die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria in ihrer Lehre, ihrem Glauben und ihren Gebeten voraussetzt (supponit). p. 115—186. Man könnte zwar einwenden, daß die Anrufung der Fürbitte Mariens nur die Wirksamkeit derselben beweise, nicht aber, daß diese im Plane Gottes ein allgemeines Medium der Gnadenverleihung sei. Allein eine sorgfältige Untersuchung des vom Verf. erbrachten Materials zeigt sehr deutlich, daß die Kirche in ihrer Tradition gerade deswegen immer und immer wieder zu Maria fleht und die Gläubigen dazu auffordert, weil sie Maria als Schatzmeisterin (dispensatrix) der göttlichen Gnaden betrachtet. Insofern beruht die allgemeine Anrufung Mariens wirklich auf der Anschauung von deren gnadenvermittelnder Tätigkeit. Als glücklich müssen wir auch das Vorgehen bezeichnen, die Verwendung der bekannten Sapientialstellen im marianischen Sinne als argumenta ecclesiastica publica, als Ausdruck des Glaubens der Kirche zu betrachten. Die Verwendung derselben als intendierter Sinn der Hl. Schrift hätte ja eine längere Digression erfordert. Den Schluß bilden rein theologische und Konvenienzgründe.

Der Verf. bemerkt, daß er seine Arbeit schon vor vierzig Jahren begonnen habe; die Theologen werden ihm auch dankbar sein für den geleisteten überaus großen Dienst. Die Zitate sind alle genau belegt, meist nach Migne, und wie von anderer Seite angestellte Stichproben ergeben,

richtig. Wir haben somit einen förmlichen apparatus Marianus vor uns; in unserer Frage eine Vorarbeit, die ergänzt, aber im wesentlichen kaum übertroffen werden kann. Soweit wir menschlich urteilen können, ist die Lehre von der mediatio universalis wirklich in der Tradition der Kirche enthalten.

2. *F. X. Godts:* **La sainteté initiale de l'Immaculé,** exposée et défendue selon la doctrine de Saint Alphonse. Bruxelles, Dewit 1904. S. 290.

Diese zweite marianische Schrift behandelt den Gedanken des hl. Alfons, daß die Heiligkeit Mariens schon vom Anbeginn ihres Daseins diejenige aller Menschen und Engel überragte. Ausdrücklich wird dieser Satz im zweiten Teil des Werkes untersucht und zwar in dem Sinne, daß der Gnadenreichtum Mariens im ersten Augenblick ihres Daseins größer war als derjenige aller Engel und Menschen zusammen. Unter diesem speziellen Gesichtspunkte ist die Frage nur selten gestellt worden und erst in späterer Zeit. Der Verf. führt den Beweis besonders aus der göttlichen Mutterschaft Mariens und deren Mitwirkung zur Erlösung als Miterlöserin (de congruo). Stark und mit Recht betont er, daß Maria vermöge ihrer ewigen Auserwählung zur Mutter des göttlichen Erlösers nur unter diesem Gesichtspunkte geschaffen wurde und daher in der Gnadenordnung vom ersten Augenblicke an als Mutter Gottes bedacht wurde, was ja auch der Grund ihrer Unbefleckten Empfängnis war. Ein Gleiches gilt von ihrer Stellung zum Erlösungswerk. Dieser Beweis enthält gewiß ein starkes theologisches Motiv. In der weiteren Untersuchung führt der Verf. eine schöne Reihe von Theologen an, die, sei es ausdrücklich, sei es kraft ihrer Prinzipien, für seine These eintreten. Die Interpretation des Verf. dürfte aber zuweilen Zweifel erregen, so die Interpretation der Bulle Ineffabilis, S. 142, auch die Zustimmung von Suarez und Spinelli ist nicht genügend gesichert. Als einen Mangel empfinden wir es, daß der Ausdruck: die Gnade aller Menschen und Engel **zusammen** nicht erörtert wurde; ein kleiner Beitrag findet sich nur p. 155 f. Denn hier dürfte eine Unterscheidung sehr notwendig sein. Handelt es sich nämlich um den Maria zukommenden Grad der heiligmachenden Gnade, so ist die Frage, ob Maria die Höchstbegnadigten einzeln oder alle zusammen übertreffe, belanglos, da ungezählte Gnaden niederen Ranges nie einer Gnade höheren Grades gleichkommen können. Die subjektive Vervielfältigung irgend eines Gnadengrades bedeutet nur eine materielle Ausbreitung der Gnade, die nie eine formelle Steigerung bewirken kann. Jedenfalls muß der Gedanke an eine Summierung mathematischer Art a limine abgewiesen werden. Die Beweisführung des Verf. hätte durch die Beachtung dieses Umstandes viel gewonnen, da auf diese Weise die These des Verf. inhaltlich mit der anderen zusammenfällt, daß Maria alle bloßen Geschöpfe an Gnade übertroffen habe, oder, wie der Verf. richtig sagt, daß die Gnade Mariens einer höheren Ordnung angehöre. In Frage bliebe natürlich noch immer der Punkt, ob Maria von Anfang an alle Geschöpfe an Gnade übertroffen habe, was uns aber der Autor sicher als probabel bewiesen hat.

Eine andere Frage ist es jedoch, ob Maria alle Früchte der heiligmachenden Gnade und besonders ob sie alle gratiae gratis datae besessen habe, die je einem Heiligen oder Engel zuteil wurden, und ob von Anfang an. Damit beschäftigt sich der erste Teil des Werkes. Inbezug auf die

gratiae gratis datae ist der Autor selbst zurückhaltend. Die Früchte der heiligmachenden Gnade weist er Maria im vollen Umfang von allem Anfang an zu, ja er schreibt Maria sogar von Anbeginn ihres Daseins an den Gebrauch der Vernunft, Zustimmung zur Gnade, das Gelübde der Jungfräulichkeit usw. zu. Hiermit begibt sich der Verf. gewiß auf ein unsicheres Gebiet. Denn der Hauptgrund, daß Maria sonst unter den Engeln stehen würde, erscheint nicht stichhaltig genug. Bei aller Gnadenfülle Mariens dürfen wir doch ihre menschliche Lage nicht außer acht lassen. Dieser zufolge würde auch ein späteres Eintreten des aktiven Gnadenlebens bei Maria ihrer Würde keinen Eintrag bringen. Wenn man freilich mit Suarez Maria im Augenblick der Empfängnis aktuellen Vernunftgebrauch zuerkennt, so hat der Verf. vollauf recht, dies auch für alle spätere Zeit und zwar habituell zu fordern. Wenn wir auch die Ansicht des Verf. nicht abweisen, so können wir immerhin das Hauptargument nicht ganz billigen. Der Verf. geht von dem Prinzip aus, daß die Gnade Mariens nach Christus die größte war. Dieses Prinzip ist anerkannt. Er folgert aber daraus, daß man Maria nun jegliche Gnade und zwar von Anfang an zuerkennen müsse, die jemals einem bloßen Geschöpfe zuteil wurde. Dabei übersieht der Verf. wohl, daß jenes Prinzip kein absolutes oder aprioristisches, sondern ein positives, aus der Offenbarung stammendes ist. Seine Ausdehnung muß darum auch von Fall zu Fall positiv aus der Offenbarung erwiesen werden. In diesem Sinne nur vertritt wohl auch der hl. Alfons, wie es von einem Kirchenlehrer nicht anders zu erwarten ist, seine These. Man braucht darum weder ein Hyperkritiker noch allzu furchtsam zu sein noch sich gar Mangel an Liebe zu Maria vorwerfen zu lassen — wie es der Verf. S. 169 tut und öfters andeutet —, wenn man diesen oder jenen von anderen behaupteten Gnadenvorzug Mariens in der Tradition nicht genügend bezeugt findet. Das praktische Prinzip des Verf., jede Meinung zugunsten Mariens festzuhalten, wenn sie wenigstens probabel ist, hat ja seine moralische Berechtigung; aber es wäre ein Fehlschluß, auf Grund dieses Prinzipes eben einer solchen Meinung mehr als Wahrscheinlichkeit zuzuweisen oder gar, wie es der Verf. einmal tut, von einer moralischen Gewißheit zu sprechen, S. 141. Gerade in der marianischen Theologie soll nach beiden Seiten behutsam vorangegangen werden, auch in einzelnen Ausdrücken. Wie kann denn der Verf. z. B. S. 163 von einer Herrschaft (domaine) Mariens über den Heiland sprechen?

Diese Aussetzungen sollen den Wert der Untersuchung nicht verkleinern; sie ist wie die vorbesprochene Arbeit ein wertvoller marianischer Beitrag von bleibender Bedeutung.

3. *P. Godts:* **Exagérations** historiques et théologiques concernant la **communion quotidienne.** Notes dédiées au Congrès Eucharistique de Hasselt. 1904. S. 72.

Die vom Verf. behandelte Frage ist zwar durch die Entscheidung vom 20. Dez. 1905 (Acta S. Sedis vol. 38, p. 400 sq.) in ein neues Stadium getreten und dabei auch eine „contentiosa disputatio“ darüber verboten worden. Indes wird die vorliegende Schrift ihren Wert immer behalten, denn der Hauptwert derselben besteht in einer gründlichen kritischen Untersuchung der hauptsächlichsten historischen und theologischen Gründe zugunsten der täglichen Kommunion. Die Übertreibung, welche der Verf. bekämpft, geht dahin, daß zur täglichen Kommunion nur der Gnaden-

zustand erfordert sei und daß die tägliche Kommunion ein Recht der Gläubigen im allgemeinen sei, wenn nicht gar Pflicht und letztes Mittel zur religiösen Rettung (Frankreichs). Die Untersuchung ergibt, daß die gewöhnlich zitierten Theologen und Heiligen im Gegenteil sehr sparsam waren mit der Erlaubnis zum Empfang der Kommunion und ernste Bedingungen stellten. Insofern dürfte auch das obengenannte Dekret im Sinne des Verf. ausgefallen sein; verlangt doch die S. Congr. für den Empfang der Kommunion eine „pia mens" und „recta intentio", worin so ziemlich alle jene Bedingungen eingeschlossen sind, welche von den Theologen gestellt werden. Möge es dem Verf. vergönnt sein, sein bereits geschriebenes Werk: „Frequentiae Communionis historia et praxis" bald veröffentlichen zu können.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

VIII. 1. *Christ. Herm. Vosen:* **Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner.** Eine Apologie für jeden Gebildeten. 5. Auflage, bearbeitet von Simon Weber. Freiburg, Herder 1905. S. 920.

Die treffliche Apologie V.s erscheint nunmehr, nachdem der Verfasser selbst bis zu seinem im J. 1871 erfolgten Tode drei Auflagen besorgt hatte, in fünfter Auflage — gewiß ein Beweis für die große Brauchbarkeit des Buches. Die Grundanlage, wie Vosen sie geschaffen, wurde beibehalten, doch hat Prof. Weber, abgesehen von kleineren Verbesserungen und Ergänzungen, gewisse Partien völlig neu bearbeitet, so z. B. die Abhandlungen über Darwinismus und Materialismus, über die Persönlichkeit Gottes, über den biblischen Schöpfungsbericht und über die Ursachen des Unglaubens, welch letztere besonders gelungen ist. Kaum irgend ein nennenswerter Einwand gegen die Grundlagen des Christentums wurde übergangen und in durchsichtiger, edler Sprache werden alle Zweifel, welche die antichristliche Weltanschauung erhebt, gelöst. Außer der etwas ungenauen Formulierung des Kausalgesetzes (S. 296) wüßte Ref. keinen besonderen Mangel des Buches anzugeben. Möge diese Neubearbeitung eine recht weite Verbreitung in den Kreisen der gebildeten Laienwelt finden!

2. *Paul Schanz:* **Apologie des Christentums.** 2. Teil: Gott und die Offenbarung. 3., verm. und verb. Aufl. Freiburg, Herder 1905. S. 868.

Kaum hatte Sch. die Vorrede zu der hier angezeigten 3. Auflage des 2. Bandes seiner Apologie niedergeschrieben, als die Hand des Todes seinem arbeitsreichen Leben ein Ziel setzte. Seit dem Erscheinen der ersten Auflagen in den 80er Jahren suchte Sch. dieses sein Hauptwerk durch kleine Abänderungen und Ergänzungen nach Inhalt und Form unablässig zu verbessern, wobei ihm besonders seine umfassende Literaturkenntnis große Dienste leistete. Seine Hauptstärke lag in der Sammlung positiven Materials, während er die abstrakte Beweisform mehr zurücktreten ließ, um, wie er selbst sagt, dem Vorwurf zu begegnen, daß nur die Gedanken und Begriffe hypostasiert wurden. Freilich hat dadurch die Durchsichtigkeit der Beweisführung etwas gelitten.

Die vorliegende 3. Auflage des 2. Bandes ist gegenüber der zweiten um 100 Seiten gewachsen. Einige Unrichtigkeiten haben sich in der Inspirationslehre eingeschlichen. So entspricht der Satz (S. 648): „Selbst Augustinus wollte alles, was nicht Glauben und Sitten betrifft, bildlich (figurate) erklären" nicht den Tatsachen, da Augustinus (doctr. christian. 3, 15) nur sagt: „Wenn ein Gebot der Hl. Schrift etwas Schlechtes zu befehlen oder etwas Gutes zu verbieten scheint, so ist eine bildliche Redeweise vorhanden." Ebenso darf — entgegen der Behauptung Sch.s (S. 651) — die Unterscheidung, welche Tridentinum und Vaticanum hinsichtlich der res fidei et morum machen, nicht auf die Inspiration bezogen werden, da sie im Sinne der beiden Konzilien nur für die private Exegese gilt.

3. *Albert Maria Weiss* O. P.: **Apologie des Christentums.** I. Bd.: Der ganze Mensch. S. 947. V. Bd.: Die Philosophie der Vollkommenheit. 4. Aufl. Freiburg, Herder 1905. S. 988.

W. stellt bekanntlich die Wahrheit des Christentums unter einem anderen Gesichtspunkte als die eben besprochenen apologetischen Werke dar, nämlich unter dem der Sitte und Kultur. Der leitende Gedanke seiner Apologie ist das Wort: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen". Das menschliche Leben ist nur dann vernünftig, gesund und friedvoll, wenn es sich auf den christlichen Glauben aufbaut, und umgekehrt: Natur und Humanität sind wahr und unverfälscht außerhalb der christlichen Auffassung der Dinge nicht zu finden. Diese beiden Sätze werden im ersten Bande durch eine erstaunliche Fülle von Beweismaterial aus der Geschichte der Philosophie und des Lebens aller Zeiten in einer leichten, gefälligen, bisweilen durch poetische Zitate oder durch feinen Sarkasmus gewürzten Darstellungsweise illustriert. — Ähnlich lautet der Grundgedanke des fünften Bandes, welcher eine gediegene Darstellung der christlichen Vollkommenheitslehre bietet: Die Mystik ist nicht eine in der Luft schwimmende Verirrung einzelner ausschweifender christlicher Geister, sondern sie hat auf dem festen Boden des natürlichen Denkens und des im natürlichen Gewissen unvertilgbar eingesenkten Triebes nach dem höchsten Ziele des Menschen ihre Wurzeln. Auf diesen Grundgedanken baut sich eine herrliche Apologie der evangelischen Räte und des katholischen Ordenslebens auf, die in der Darstellung der Lehre von der Vollendung des Gottesreiches inhaltlich und formell nach Gedankenreichtum und sprachlicher Schönheit auch ihrerseits ihre Vollendung erreicht. — Die Apologie von W. bildet die notwendige Ergänzung der übrigen, mehr die theoretische Seite der christlichen Weltanschauung berücksichtigenden Apologien und wir hoffen, daß noch eine Reihe weiterer Auflagen dieser fünften folgen möge.

Wien. Reinhold.

IX. *M. Friedländer:* **Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu.** Berlin, Reimer 1905. gr. 8°. XXX, S. 380.

Der Verf., bekannt durch seine früheren Schriften: Der vorchristliche jüdische Gnostizismus 1897, Der Antichrist 1901, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903 und Griechische Philosophie im Alten Testament 1904,

unternimmt in seinem neuesten Werke den Versuch, „den religiösen Bewegungen des Judentums, die der Entstehung des Christenstums vorausgegangen und ihm den Pfad bereitet hatten", nachzugehen, wobei er im jüdischen Hellenismus den eigentlichen Erreger und Nährvater dieser Bewegungen erblickt. Im Christentum selbst sieht F. ein bloßes Entwicklungsprodukt, indem „das Judentum der Diaspora, vom Hauche der griechischen Philosophie berührt, neu aufgelebt und durch Verschmelzung des griechischen und jüdischen Geistes den Mosaismus zur Weltreligion umgestaltet habe." Speziell sei das Christentum aus dem jüdischen Landvolke, den Am-haarez, den Ochloi der Evangelien, das sich gegen die Pharizäer und Sadduzäer feindlich abschloß, hervorgegangen. Die Lehrer dieses Landvolkes seien die Apokalyptiker, als deren größter Jesus zu gelten habe. Die Apokalyptiker seien wiederum vom jüdischen Hellenismus beeinflußt. Die Messiasvorstellungen seien Eigentum der jüdischen Diaspora, von wo sie die Apokalyptiker übernommen und in ihrer volkstümlichen Weise in der Sprache der Bibel zur Darstellung gebracht haben. Die Auffassung des Messias als einer göttlichen Potenz sei aus dem Geiste des jüdischen Hellenismus herausgewachsen. Jesus sei insofern ein Erlöser dem Volke geworden, da er es von der schwer drückenden Bürde des pharisäischen Gesetzes befreite. Erst allmählich sei sich Jesus seiner Berufung zum Messias bewußt geworden. Die Darstellung der Persönlichkeit Jesu in den Evangelien lehne sich vollständig an die Schilderung des Messias in der Henochapokalypse an. Durch die Apokalyptiker seien auch viele Ideen aus dem Essenismus in das Christentum aufgenommen worden; doch die Haupterben der Essener seien die christlichen Häretiker. Paulus sei nicht plötzlich, sondern nach langen und schweren Kämpfen durch den Tod des Stephanus bekehrt worden, der dann „ein neues, von dem der Urapostel gar sehr verschiedenes Evangelium Jesu" der Welt verkündet habe. In ihm seien nämlich jüdisch-hellenistische Ideen zum Durchbruch gelangt.

F. geht noch weiter und will nicht bloß die Messiasvorstellungen, sondern auch die Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre aus dem jüdischen Hellenismus herleiten! Viele Mühe wendet ferner der Verf. auf, um nachzuweisen, daß die Minim (Minäer) ursprünglich nicht Judenchristen, sondern jüdische Häretiker gewesen seien, wobei als Hauptargument die Leugnung der Auferstehung seitens der Minäer angeführt wird, ein Argument, das u. E. wenig beweist, da von der Voraussetzung ausgegangen wird: dem A. T. sei die Auferstehungslehre ursprünglich fremd gewesen. Doch F. muß selber zugestehen, daß man in der Zeit des Hieronymus unter den Minim fast allgemein Judenchristen verstanden habe.

Das Buch leidet — sowie manche andere ähnliche Schriften — hauptsächlich an dem Gebrechen, daß der Einfluß und die Bedeutung des Hellenismus weit überschätzt und von allem Übernatürlichen vollständig abgesehen wird. Zur Charakterisierung der Tendenz des Buches sei noch nebenbei bemerkt, daß von der Sozialdemokratie gesagt wird: Diese ganz freiheitliche Bewegung werde von tief sittlichem Geiste getragen!

Verschiedene stilistische Mängel, vor allem eine ganz eigentümliche Wortstellung, erschweren und verleiden einem noch mehr die Lektüre des Buches.

Wien. Univ.-Prof. J. Döller.

X. *J. Guttmann*, Rabbiner der Synagogengemeinde zu Breslau: **Jean Bodin** in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau, M. & H. Marcus 1906. S. 66.

Der Polyhistor und Politiker Bodin, welcher 1576—1577 bei den Generalständen von Blois eine bedeutende Rolle spielte, zeigte schon bei Lebzeiten eine große Hinneigung zum Judentum, am meisten jedoch in dem hinterlassenen, erst im 19. Jahrhundert gedruckten Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis. Es war handschriftlich verbreitet; Leibniz und Huet sprechen davon. In diesem Religionsgespräch ist es der Jude Salomo, „dem von allen anderen mit besonderer Auszeichnung und Ehrerbietung begegnet wird." Alle Unterredner, auch der Katholik(!), kommen darin überein, als die beste Religion sei die älteste anzusehen. Im Grunde ist Bodin Naturalist. Wie hier gezeigt wird, hatte er eine ziemliche Kenntnis der jüdischen Literatur. Er liebt es, hebräische Worte in hebräischer Schrift anzuführen. In ausgedehntester Weise benutzte er den „Führer" des Maimonides. „Es dürfte in dem Werke des großen jüdischen Denkers, der ihm als der hervorragendste und scharfsinnigste unter den jüdischen Philosophen gilt, kaum irgend eine bedeutsamere Ausführung geben, die von Bodin nicht in einer seiner Schriften erwähnt würde, und zwar geschieht dies durchweg im zustimmenden Sinne." S. 55. Merkwürdig, Bodin ist ein strikter und unbedingter Verteidiger des Hexenglaubens, den er in seiner Daemonomania unter häufiger Berufung auch auf das jüdische Schrifttum systematisch zu begründen sucht und in einem polemischen Anhang gegen den gleichzeitigen Johann Weier auf das nachdrücklichste verficht. Guttmann sieht hier den noch immer nicht überwundenen Geist des Mittelalters. Dem gegenüber sagt Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder I, zitiert bei Schanz' Apologie, „daß der Hexenprozeß die erste politische Institution ist, mit der die moderne Aufklärung sich inaugurierte." Er wäre nämlich ohne die Tortur des römischen Rechtes unmöglich gewesen und begann wirklich erst zu Ende des Mittelalters. Durch Guttmanns Untersuchung wird das über Bodin geltende Urteil im ganzen bestätigt.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

ZUR BIBEL- UND BABELFRAGE.

(Die Delitzschschen Vorträge und die daran sich anschließende Literatur.)[1]

VON DR. M. GLOSSNER.

Die Behandlung dieses gegenwärtig weltbewegenden Gegenstandes im Rahmen des Jahrbuches dürfte sich durch einen Zusammenhang rechtfertigen, über den sich F. Hommel (Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament. 2. Aufl. Deutsche Orientmission, 1903) in folgenden Worten ausspricht: „Delitzsch bewegt sich in seinem Vortrage mit nur geringen Ausnahmen ganz im Fahrwasser der landläufigen, heute in sog. wissenschaftlichen alttestamentlichen Kreisen herrschenden Aufklärung oder mit anderen Worten, des modernen, sich an Wellhausens Namen anlehnenden Rationalismus" (S. 6).[2]

Dieser Rationalismus nämlich glaubte, in den mit der Sicherheit erwiesener Tatsachen auftretenden Schlüssen aus assyriologischen Forschungen eine erwünschte positive Stütze zu finden.

Es erging in diesem Falle wie mit den angeblichen Ergebnissen der von Darwin aufgespeicherten Beobachtungen, d. h. der Hypothese der natürlichen Züchtung im Kampfe ums Dasein, welche von den Materialisten mit Begier aufgenommen und als Bestätigung ihrer Anschauungen ausgebeutet wurde.

Im tieferen Grunde haben wir es also im Babel-Bibelstreite mit einem ins Bereich der Apologetik fallenden und nicht ohne die Beihilfe philosophischer Prinzipien der endgültigen Lösung zuzuführenden Gegenstande zu tun. Es ist in beiden Fällen der das moderne Denken beherrschende Entwicklungsgedanke, der die Entstehung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen, des Menschlichen aus dem Tierischen, des Organischen aus dem Unorganischen bis zurück zum Urnebel der geläuterten religiösen

[1] Berichtigung. Oben S. 257 Z. 13 v. u.: statt Einteilung lies Einleitung.

[2] „Die Aufstellungen der Schule Wellhausens sind ja nur auf materialistischer Grundlage ruhende Hypothesen." Hommel a. a. O. S. 38.

Ideen aus polytheistischen und fetischistischen Anfängen als Axiom betrachtet.

Hommel geht, bevor er an einer Reihe von Beispielen zeigen will, daß die biblischen Urgeschichten auf eine uralte chaldäische (was nicht mit „babylonisch“ dasselbe sei) Überlieferung zurückgehe, und daß schon in der mosaischen Zeit im Lande des Schwiegervaters des Mose ein reicher Gottesdienst geherrscht habe, wie ihn der mosaische Ritual- und Priesterkodex voraussetzt, auf die so viel ventilierte Frage der Quellenscheidung ein, die in zwei Teile zerfalle, ob die fünf Bücher Mosis mosaikartig zusammengesetzt oder wie aus einem Gusse aus Mosis Hand hervorgegangen seien, und glaubt beide Teile der Frage teils mit Ja, teils mit Nein beantworten zu sollen. Der ganzen Quellenscheidung gegenüber sich ablehnend zu verhalten, gehe wegen der verschiedenen Doppelberichte nicht an. Aufs entschiedenste aber sei jene Zerlegung einzelner Verse zu verwerfen, wie sie sich in der Bibelübersetzung von Kautzsch finde, wenn auch gesagt werden könne, daß ganze Kapitel (jahwistische) mehr volkstümlich erzählen, andere (elohistische) lehrhaft referieren (S. 13 ff.).

Was den mosaischen Ursprung des Pentateuch betrifft, so ist Hommel der Ansicht, daß das meiste in den fünf Büchern Mosis Berichtete, so vor allem auch der Grundstock der vielen Gesetze wirklich auf die mosaische Zeit zurückgehe (S. 14).

Näher auf die Frage geht Hoberg[1] ein; er gelangt zu dem Schluß: „Geht man bei der wissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testamentes von der Voraussetzung aus, daß die historischen Bücher desselben glaubwürdig sind und daß sie daher den Verlauf der übernatürlichen Offenbarung in richtiger Weise erzählen, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß das alttestamentliche Gesetzbuch auf den Gründer der alttestamentlichen Theokratie, auf Moses, als Verfasser zurückzuführen ist. Der Begründer des israelitischen Volkstums, wenn er als solcher existiert hat, ist, ohne daß er Gesetzgeber gewesen ist, undenkbar“ (S. 123). Gleichwohl sei zuzugestehen, daß das Werk Mosis Zusätze historischer Art erhalten habe, und daß dem mosaischen Gesetze andere je nach Erfordernis der Zeitlage an die Seite gestellt worden seien (a. a. O.).

[1] Dr. G. Hoberg, Moses u. d. Pentateuch. Freiburg i. B. 1905.

Hommel selbst weist auf den Zusammenhang Midians, wo Mosis Schwiegervater wohnte, mit der nordwestarabischen Provinz Mußrân hin. Hier hatten Minäerkönige Oberpriester zu Gouverneuren eingesetzt, Könige derselben Minäer, welche nach dem Zeugnisse der Inschriften einen außerordentlich reichen Kultus mit umständlichem Ritual gehabt haben müssen: womit die die Wellhausenianer von jeher störende minutiöse Ritualgesetzgebung des sog. Priesterkodex (2. bis 4. Buch Mose) historisch begreiflich werde (S. 37).

Über die Quellenscheidung, näher die einer jahwistischen und elohistischen Quelle bemerkt Hoberg, daß die Charakterisierungen, welche die Kritik von den Quellen gibt, selber zeigen, daß es unmöglich ist, sie auseinanderzuhalten (a. a. S. 111). In der jüngsten, den Kampf um das A. T. behandelnden Schrift aber (Köberle, Zum Kampfe um d. A. T, 1906. S. 14) lesen wir: „Nun ist neuerdings nachgewiesen worden (J. Dahse, Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik. Arch. Rel. VI. 1903. S. 305 ff.), daß die älteste griechische Übersetzung des A. T. die LXX an nicht weniger als c. 180 Stellen in fünf Büchern Mosis eine andere Gottesbezeichnung aufweist als der hebräische Text, daß augenscheinlich hierin der synagogale Brauch mancherlei Schwankungen unterworfen war, daß sehr verschiedenartige Tendenzen die Textgestaltung in dieser Hinsicht bestimmt haben, daß z. B. die jüdische Kapiteleinteilung — im gleichen Kapitel möglichst der gleiche Gottesname — von Einfluß gewesen ist usw., summa daß die Gottesnamen bei der Bestimmung der verschiedenen Quellenschriften gänzlich außer Betracht bleiben müssen.“

Wenden wir uns dem Schöpfungsbericht zu, so ist eine Entlehnung des biblischen Berichtes vom babylonischen Schöpfungsmythus durch nichts zu erweisen. Genesis 1 fehlt jede mythologische Andeutung und, wenn man auf Amos 7, 4, Jes. 51, 9, Hiob 9, 13 verweist, so kann höchstens von einer bildlichen Einkleidung die Rede sein. Die mythologische Auffassung von einem Kampfe Jahwes mit dem als Drachen gedachten Tehom oder Urmeere (Tiamat) mag als Bild benutzt, in Palästina also bekannt gewesen sein (Hommel a. a. O. S. 17). Nikel (Genesis und die Keilschriftenforschung. 1903) faßt das Resultat seiner Erörterung über den biblischen Schöpfungsbericht und

die babylonische Kosmogonie in folgenden Sätzen zusammen:

a) Sicher ist, daß Israel mit Babylon durch politische und kulturelle Beziehungen in gewissen Epochen enger verbunden war.

b) In Anbetracht des Alters des Mardukmythus kann die Möglichkeit einer Entlehnung des biblischen Berichtes aus der babylonischen Kosmogonie nicht bestritten werden.

c) Es läßt sich aber nicht erweisen, daß in Gen. 1 mythologische Spuren, die auf Entlehnung beruhen, sich vorfinden.

d) Es ist zuzugeben, daß in Palästina zu der Zeit, in welcher die alttestamentliche Literatur entstand, Vorstellungen von einer Bändigung des Meeres durch die Gottheit vorhanden waren. Daß diese Vorstellungen auf der Verbreitung des babylonischen Tiamatmythus beruhen, läßt sich aber nicht beweisen, vielmehr sprechen Gründe dagegen.

e) Der biblische Schöpfungsbericht und der Mardukmythus sind nach Zweck und Anlage, nach Zahl und Art der behandelten Probleme von Grund aus verschieden.

f) Die wenigen Berührungspunkte, die zwischen beiden Berichten bestehen, sind erstens an sich nicht derart, daß sie die Annahme der Abhängigkeit des biblischen Berichtes vom babylonischen Mythus notwendig machen; zweitens kommen diese Momente auch in anderen Kosmogonien vor, die vom Mardukmythus sicher unabhängig sind (S. 121 ff.).

Nikel schließt mit den Worten: „Nicht in Anlehnung, sondern in bewußtem Gegensatz zu den aus dem Mardukmythus oder sonst irgendwoher stammenden kosmogonischen Vorstellungen und Traditionen hat der Verf. von Gen. 1 sein erhabenes Werk geschaffen, und so ist die grandiose Einleitung der Offenbarungsgeschichte mittelbar oder unmittelbar das Werk der in Israel lebenden Prophetie, welche das Leben dieser Nation leitete von den ersten Anfängen des Volkstums bis zur Fülle der Zeiten“ (S. 124).

Um auf Hommels Ansicht zurückzukommen, so unterscheidet sie chaldäischen und babylonischen Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes. Gen. 1 stehe „in engster Verwandtschaft mit einem verloren gegangenen, noch gut

konstruierbaren chaldäischen Bericht", der bis in die Zeit vor Abraham zurückreiche. Der fast monotheistische Charakter des damaligen Mond- und Sterndienstes passe sehr gut zur ganzen Art der zu Anfang des Pentateuch durch Mose erhaltenen Fassung, das erste Kapitel der Genesis gehöre jedenfalls, auch bei literarischer Abhängigkeit vor Abraham und nicht in die Zeit nach dem Exil (Hommel a. a. O. S. 21 f. Nikel S. 60).

Offenbar mit Recht betont Hommel den durch und durch polytheistischen Charakter des babylonischen Epos, der eine Herleitung der biblischen Erzählung aus dieser Quelle entschieden ausschließe; die Berufung auf eine chaldäische Quelle aber ist mit der Übereinstimmung der Siebenzahl der Schöpfungstage mit der der Planeten im chaldäischen Sterndienst zu wenig begründet, um darauf die Annahme eines chaldäischen Ursprungs zu bauen. „Der hypothetische Charakter dieser Konstruktion, bemerkt Nikel zutreffend, enthebt einer weiteren Diskussion über die Entlehnungstheorie in dieser Form" (Nikel a. a. O. S. 113).

Von den den Einfluß einer übernatürlichen Offenbarung leugnenden Theorien übergehen wir diejenigen, welche den biblischen Bericht als selbständige Konzeption des Vf.s oder als eine solche, jedoch unter dem unwillkürlichen Einfluß der im jüdischen Volke lebenden religiösen Ideen stehende betrachten (Nikel S. 56).

Gunkel (Schöpfung und Chaos, Genesiskommentar) meint, der ursprünglich polytheistische babylonische Mythus sei allmählich monotheistisch geworden, weise aber noch deutliche Spuren des früheren Charakters auf (Nikel S. 57). Von dieser Art seien die Bezeichnungen des Chaos als Tehom und Tohu wa Bohu, das Brüten des Geistes usw. Daß der Mardukmythus im Volke Israel lange vor dem Exil bekannt gewesen sei, folgert Gunkel aus den oben bereits berührten Stellen (Amos, Hiob, Jesaias). Dagegen leugnet Jensen, daß der Mardukmythus mit diesen von Gunkel als poetische Varianten des genannten Sagenstoffes bezeichneten Stellen des A. T. in Zusammenhang stehe (Nikel SS. 45. 57 ff.).[1]

[1] Der babylonische Mythus zeigt alle Merkmale einer „Dramatisierung" von Naturvorgängen sowohl des Kampfes von Finsternis und Licht am Morgen als auch der siegreichen Wiederkehr des Frühlings im Jahreslaufe. Auch nationalgeschichtliche Momente nebst Überschwemmungs- und Gewitterphänomenen spielen herein. (Nikel S. 49 f.)

Führen wir, bevor wir den Gegenstand verlassen, noch folgende Zeugnisse für die Verschiedenheit des biblischen und babylonischen Berichtes bei. Selbst Gunkel (Schöpfung und Chaos, S. 118, bei Nikel S. 116) sieht sich zu folgendem Zugeständnis veranlaßt: „Die Verschiedenheit der babylonischen Schöpfungsgeschichte und der von Gen. 1 ist sehr groß; sie könnte kaum größer gedacht werden. Dort alles wild und grotesk, himmelstürmende, barbarische Poesie; hier die feierliche, erhabene Ruhe einer weitläuftigen und manchmal etwas nüchternen Prosa. Dort die Götter im Laufe der Dinge entstanden, hier Gott von Anfang an derselbe. Dort der Gott, der in heißem Kampfe das Ungeheuer erschlägt und aus dessen Leibe die Welt bildet; hier der Gott, der Gott, ‚der spricht und es geschieht'. — Die Poesie des Mythus ist zwar bis auf geringe Reste verschwunden. Wir bedauern es nicht. Denn dafür ist er erfüllt mit den Gedanken einer höheren Religion."

Öttli (Der Kampf um Bibel und Babel, S. 9; Nikel S. 116): „Zwischen diesem (dem Bericht Gen. 1) und dem babylonischen Mythus scheint sich dem ersten Blick eine unergründlich tiefe Kluft aufzutun. Der ganze phantastische Götterspuk ist hier mit einem Schlage verschwunden, der Schöpfergott, monotheistisch gefaßt, ruft durch sein Allmachtswort Himmel und Erde und die ganze wohlgeordnete Reihe der Geschöpfe ins Dasein und drückt ihr durch die immer wiederkehrende Billigungsformel das Siegel seines Wohlgefallens auf. Man glaubt aus den wirren Phantasien eines Fieberkranken in die reine Atmosphäre gesunder Geistesklarheit und -Nüchternheit zu treten, wenn man von dem babylonischen Epos her zum ersten Kapitel der Bibel kommt."

Was das Verhältnis des biblischen Berichtes zu anderen alten Kosmogonien betrifft, so haben „gerade diejenigen Momente, welche Gunkel zum Beweise der Abhängigkeit des biblischen Berichtes vom babylonischen betont, das Chaos und die Finsternis, sowie die Spaltung des Chaos bezw. der Urwasser in zwei Teile, einen oberen und unteren, ihre Parallelen in anderen alten Kosmogonien, und zwar in solchen, die von der babylonischen gewiß nicht beeinflußt sind, wie z. B. der ägyptischen und indischen. Die Vorstellung vom flüssigen und finsteren Chaos hat demnach ihren Ursprung nicht notwendig und

ausschließlich im babylonischen Klima, sondern ruht auf Erwägungen anderer Art. Daß die Welt durch die Spaltung des Chaos in einen oberen und unteren Teil entstanden sein soll, hat seine Parallelen in der phönizischen, indischen und ägyptischen Vorstellung vom Weltei. Dem Menschen, welcher über sich den Himmel, unter sich die Erde sieht, liegen derartige Vorstellungen sehr nahe. Jedenfalls zeigt das Vorhandensein dieses Momentes in der von der babylonischen unbeeinflußten indischen und ägyptischen Kosmogonie, daß derartige Vorstellungen als Versuche, die Entstehung der Welt zu erklären, nicht notwendig auf den Mardukmythus zurückzuführen sind. Anderseits ist es aber gewiß, daß der babylonische Mythus eine der verschiedenen Formen ist, welche die naive Vorstellung von der Entstehung der Welt bei den orientalischen Völkern angenommen hat." (Nikel S. 121.)

Den bereits oben angedeuteten Gedanken, daß die angeblichen mythologischen Spuren im A. T. ausschließlich der bildlichen Einkleidung angehören, indem die inspirierten Schriftsteller, um mit A. Jeremias (Das A. T. im Lichte des alten Orients) zu reden, die Farben dem „altorientalischen Weltbilde" entnahmen, führt dieser Assyriologe in folgender Weise aus[1]: „Der Verfasser von 1 Mos. 1 ist ein religiöser Reformator. Er kennt das altorientalische Weltbild. Aber indem er die alte Form mit neuem Inhalt erfüllt, bekümmert er sich um die Spekulationen nicht näher, ja er mißachtet sie und polemisiert gelegentlich gegen die mythologische Auffassung. ‚Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.' Daß die Sternenwelt dabei eine wichtige Rolle spielt, weiß der Verfasser. Er verrät es bei der Zusammenfassung 2, 1: ‚Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer', d. h. die Sterne." Hier fehlt somit jede mythologische Spur. Wo aber solche Spuren sich finden, „bei Hiob, Jesaias, den Psalmen handelt es sich um Bilderrede in gehobener Sprache, die ihre Züge und Farben der auch in Kanaan bekannten alten orientalischen Mythologie entnimmt".

Wie dem auch sei, so steht so viel fest, daß durch eine vorurteilsfreie Beurteilung der babylonischen Forschungsergebnisse der übernatürliche Charakter und Ursprung

[1] Dr. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients. 1904. S. 77 ff.

der biblischen Schöpfungslehre in keiner Weise gefährdet wird.

Wir werden daher Nikel (a. a. O. S. 123 f.) beistimmen, wenn er seine Erörterungen über den biblischen Schöpfungsbericht mit den Worten schließt: „Hätte Israel, wenn seine Kultur weiter nichts als ein Ableger der babylonischen, wenn Jerusalem in geistiger Beziehung Babels Vorstadt war, sich ohne andere, übernatürliche Existenzbedingungen so hoch über andere Völker erheben können, welche sicher in demselben Maße von der babylonischen Kultur abhängig waren? Nehmen wir aber eine übernatürliche Einwirkung an, dann müssen wir fragen, ob es denn wahrscheinlich ist, daß ein göttlich geleitetes Volk in einer der wichtigsten Fragen des Menschengeschlechtes die Frage nach der Entstehung der Welt erst auf dem Umwege über Babylon, erst nach mannigfachen Irrungen zu einer seiner Gottesidee würdigen Auffassung gelangt sei?"

Fügen wir noch einige Aussprüche aus der reichen Literatur über unseren Gegenstand dem bisher Gesagten bei. „Wenn wir auch eine große Verwandtschaft zwischen dem biblischen Schöpfungsberichte und jenem der chaldäischen Genesis gelten lassen, so folgt daraus nur, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle, der Uroffenbarung, geschöpft haben, daß uns aber in der Bibel der Bericht rein und ungetrübt, in dem babylonischen Weltschöpfungsepos jedoch durch verschiedene mythologische Entstellungen und Zutaten getrübt übermittelt wird." (Dr. Döller, Bibel und Babel. Paderborn 1903.)

„Vergleichen wir den biblischen Bericht mit der babylonischen Schöpfungssage, soweit sie uns erhalten ist. Schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt, daß zwischen beiden Traditionen kein Abhängigkeitsverhältnis obwalten kann. Im biblischen Berichte ist von einem Kampfe mit Tiamat keine Rede. Im babylonischen dagegen ist er bei weitem die Hauptsache. Im biblischen Berichte ist Ordnung in der Schöpfung, stufenweise schreitet sie vor; im babylonischen geht alles durcheinander. Der biblische Bericht setzt Gott als das Urprinzip alles Seienden an, der babylonische hingegen die Materie; der biblische Bericht ist theistisch, der babylonische seinem Wesen nach pantheistisch. Der biblische Bericht gibt Kosmogonie, der babylonische Theogonie, wenigstens zunächst und haupt-

sächlich. Der biblische Bericht läßt Gott schaffen, d. h. aus nichts alles hervorbringen, der babylonische macht seine Götter zu Umbildnern eines gegebenen Stoffes. Der biblische Bericht ordnet die ganze Schöpfung hin auf den Menschen als ihren nächsten Zweck, der babylonische scheint von einer solchen Hinordnung nichts zu wissen. Wie in der Idee, so unterscheiden sich beide Berichte auch in Anlage und Form aufs schärfste. Kurz eine Abhängigkeit ist undenkbar." (P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage. Trier 1903.)[1]

Es dürfte hier der geeignete Ort sein, auf die Jahwe und den Sabbat betreffenden Diskussionen einzugehen, womit sich dann die Kontroverse bezüglich des babylonischen Monotheismus verbindet.

Cornill (Der israelitische Prophetismus. S. 19 f.) bezweifelt den Zusammenhang des Gottesnamens Jahwe mit dem hebräischen Zeitwort hājâh, das Sein bedeutet, im Aramäischen hewâ mit einem w an zweiter Stelle lautet. Er meint, ein Gottesname, der von Gott nichts weiter aussagte, als die Aseität, das reine Sein, die bloße Existenz, sei in so alter Zeit schwerlich anzunehmen; es sei das die Blässe der philosophischen Spekulation, aber nicht das frische Leben der Religion, und mit einem solchen rein spekulativen Gottesnamen würde Mose seinem Volke einen Stein anstatt eines Brotes gegeben haben. Ist denn, möchte man fragen, der Name Jahwe wirklich so abstrakt und farblos? In seiner Hiphilform bedeutet er den Seingebenden, was mit Rücksicht auf die Verwandtschaft der hebräischen Wurzeln für Sein und Leben gleichbedeutend ist mit Lebengebend, Belebend. Dies klingt doch keineswegs so abstrakt. Aber auch in der Kalform Jihwe, d. i. der Seiende, Lebendige, oder wie die an Mose ergangene, von Cornill, wie es scheint, als bloße nachträgliche Etymologie betrachtete und deshalb einfach ignorierte Offenbarung erklärt: ehjeh ascher ehjeh, d. h. Ich bin, der ich bin: auch in dieser Form also ist der Name keineswegs so abstrakt, denn er drückt die Unveränderlichkeit Gottes in seinem Sein und Leben, in seinem Wirken und seinen Entschlüssen aus. Nimmt man also eine übernatürliche

[1] Gegen die Annahme eines babylonischen Ursprunges des biblischen Monotheismus wendet sich König, Moderne Anschauungen usw. 1906. S. 38 f.

Offenbarung an, so mag man immerhin von einem spekulativen Gottesbegriff reden, der aber trotzdem in seiner Erhabenheit und Einfachheit zugleich selbst dem schlichtesten Verständnis Brot, nicht aber einen Stein bietet.

Wenden wir uns zur Frage nach der Herkunft des Jahwenamens. Derselbe soll babylonischen Ursprungs und mit dem in verschiedenen Formen in Eigennamen vorkommenden Jau identisch sein. „Setzen wir – erklärt Keil (Babel- und Bibelfrage, S. 31) — trotz aller vorausgehenden Erörterungen den Fall, Jau sei mit Jahwe identisch, es habe also der Name Jahwe schon tausend Jahre vor Moses existiert. Was folgt denn daraus? Etwa daß unser und Israels Monotheismus aus Babylonien oder von den Urkanaanäern stammt? Oder daß Ex. 3, 14 unrichtig berichtet? oder vielleicht, daß unser Glaube nur eine verbesserte Neuauflage des Glaubens der alten Kanaanäer ist, und somit wertlos und grundlos wie jener? Unseres Erachtens wird weder unser Monotheismus, noch der biblische Bericht, noch unser Glaube im allgemeinen durch den angenommenen Fall berührt. Jau oder Jahwe der Babylonier ist ein Gott unter vielen, hat also zum Monotheismus keine Beziehung; daß er der einzige Gott der Babylonier bezw. der Kanaanäer gewesen sei, ist nicht nur unerwiesen, sondern einfachhin unrichtig. Und Ex. 3, 14? Nun, Jahwe, der Gott Israels, knüpfte an einen vorhandenen Götternamen, der den Israeliten wohl bekannt war, an und adoptierte ihn sich durch Deutung desselben, bezw. durch Umdeutung. Und was unseren Glauben anlangt, wir glauben allesamt nicht an den alten babylonischen oder kanaanäischen (oder südarabischen) Jau, sondern an den wahren, einzigen Gott, der sein Wesen durch Deutung oder Umdeutung des Namens des alten Jau offenbarte. Und nicht an den Namen glauben wir ja, auch nicht an den Urträger dieses Namens, sondern an das göttliche, wirkliche Wesen, das mit diesem Namen das Gleiche ist, wie ohne ihn. Delitzsch hält die Namen Jahwe-ilu und Jahum-ilu religionsgeschichtlich von weittragendstem Interesse. Nun, wenn wir seine Hypothese als Wahrheit annehmen wollten, wozu wir aber durchaus nicht gezwungen sind, so wären die Namen ja interessant, aber nur theoretisch. Wir wüßten dann, daß Jahwe seinen Namen nicht ‚erfunden', sondern bloß ‚angepaßt' habe. Praktischen Wert hätte diese Erkenntnis gar nicht."

Die Entlehnung des Jahwenamens aus Babylon bleibt sonach im günstigsten Falle eine durch nichts begründete Hypothese.[1]

„Monotheistische Strömungen" innerhalb der babylonischen Religion sucht Dr. A. Jeremias nachzuweisen (Leipzig 1904). Der Vf. konstatiert, daß „Kultus und Religion reiner und abgeklärter erscheinen, je höher wir hinaufkommen". „Die Erkenntnis, daß im höchsten uns historisch bisher zugänglichen Altertum hohe geistige Ideen lebendig sind, nicht Animismus, Totemismus, Fetischismus, macht das Axiom von einer geradlinigen Entwicklung der religiösen Erkenntnis aus niederen Anfängen zuschanden" (S. 6).

„Monotheistische Strömungen" finden sich im Geheimwissen in der babylonischen Sternreligion, in der Verehrung des „höchsten Gottes im Kosmos, im monarchischen Polytheismus der Volksreligion, in der Theologie der sog. babylonischen Bußpsalmen". Gleichwohl „kann keine Rede sein, daß man in Babylon ‚das gefunden hat, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel macht, den Monotheismus', aber auch davon nicht, daß durch die Entdeckung eines latenten Monotheismus in Babylonien ‚Israel der größten Ruhmestat beraubt würde, in deren Glanz es bisher geleuchtet hat, daß es sich allein von allen Völkern zum reinen Monotheismus hindurchgerungen hat'". (S. 4 f.)

Eine Annäherung an wirklichen Monotheismus (gegen Jastrow) ist Babylon zuzugestehen; aber „auch der höchste heidnische Gottesbegriff kommt nicht über die Zweigeschlechtlichkeit hinaus". Er projiziert Menschengedanken in das Weltall (S. 39).

Speziell über „altorientalischen und israelitischen Monotheismus" handelt unter dem gleichnamigen Titel B. Bäntsch.[2] Derselbe faßt die „wesentlichsten Ergebnisse" seiner Forschungen in den Sätzen zusammen:

1. Schon der Jahwe der vormosaischen Zeit hatte eine umfassendere Bedeutung als die eines Berggottes; daher

---

[1] S. Leimdörfer, Der IHWH-Fund von Babel in der Bibel. Hamburg 1903. S. 7 ff. Der Vf. schließt: „Der Jahwefund von Babel findet sich in der Bibel, der Jahwefund der Bibel aber nie und nimmer in Babel." Das Schriftchen legt auf den Zusammenhang des Jahwekultus mit dem Dekalog, d. h. auf die sittliche Bedeutung desselben das Hauptgewicht. — Als Kuriosum sei erwähnt: R. Falb, Babel, Bibel u. Jao. Berlin 1903.

[2] Altorient. u. israelit. Monoth. Tübingen 1906.

konnte eine höhere Gottesvorstellung ohne weiteres daran anknüpfen.

2. Moses ist der Begründer eines religiösen oder praktischen Monotheismus gewesen. Jahwe galt ihm zwar prinzipiell als der eine wahre Gott, er setzte ihn aber in eine spezielle Beziehung zu Israel und schloß ihn so in die Schranken einer Nationalreligion ein.

3. Durch Aufnahme babylonischer Mythen und Spekulationen in die Jahwereligion hat sich in ihr auf kanaanäischem Boden, und zwar schon in vorprophetischer Zeit ein theoretischer Monotheismus gebildet, ohne im Volke Wurzel zu fassen.

4. Erst die großen Propheten des 8. Jahrhunderts haben den Weltengott Jahwe und den nationalen Jahwe zusammengebracht und zu einer organischen Einheit verschmolzen.

Die Auffassung, wornach der Monotheismus Israels sich auf kanaanäischem Boden aus den kleinsten Anfängen einer bescheidenen, halbbarbarischen Volksreligion heraus innerhalb weniger Jahrhunderte entwickelt habe, scheine nicht mehr haltbar (a. a. O. S. 104 f.).

Gleichwohl soll nach dem Vf. der ursprüngliche Jahwe als Gott des bewegten Luftreiches und als Astralgott gedacht worden sein.

Diese Annahme erscheint uns ebenso willkürlich wie diejenige Martis.[1] Diesem zufolge trägt zwar die israelitische Religion durch alle Stufen hindurch — deren der Vf. vier unterscheidet (Nomaden-, Bauern-, Propheten-, Gesetzesreligion) — von Anfang an ein eigenes Gepräge. „Der Keim zu einer auf die ethische Seite Gewicht legenden Religion ist schon von Mose, dem Befreier des Volkes und Stifter der israelitischen Religion, an vorhanden; zur schönsten Blüte und vollen Reife hat er sich im Alten Testament entfaltet bei den Propheten, er ist aber unzerstörbar geblieben unter den Bauern in Kanaan und wirkt auch kräftig noch in dem fertigen Produkt der Gesetzesreligion. Keine andere alte Religion kommt der israelitischen an ethischer Hoheit gleich. Alle blieben auf der Stufe des Polytheismus und einer eigentlichen Kultusreligion stehen. . . . Vollends findet sich in der Heidenwelt

[1] Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients. Tübingen 1906.

nichts, was der prophetischen Religion Israels an die Seite zu stellen wäre; ihr ethischer Monotheismus ist etwas Einzigartiges in der alten Welt.... Soviel Parallelen noch zu alttestamentlichen Stücken entdeckt werden mögen, die Eigenart der israelitischen Religion wird dadurch nicht tangiert, sie wird ungestört stehen bleiben, und diese Eigenart ist, wo sie in ihrer vollen Kraft sich zeigt, der ethische Monotheismus oder die lebendige organische Verbindung von Religion und Sittlichkeit." (A. a. O. S. 81 f.)

Trägt die israelitische Religion schon von Anfang an und in allen ihren angeblichen Stufen das Gepräge eines ethischen Monotheismus, so erscheint es ganz ungeeignet, von einer Nomaden-, Bauern- u. dgl. Religion zu reden. Einen inneren Fortschritt in der Religion Israels erkennt auch der Theologe an; es ist dies aber ein Fortschritt in der Offenbarung der göttlichen Geheimnisse und Ratschlüsse, insbesondere des Erlösungsplanes von den Andeutungen des sog. Protoevangeliums bis zu den eingehenden Schilderungen und Angaben eines Jesaias und Daniel.

Wenden wir uns nunmehr der Sabbatfrage zu. A. Jeremias spricht sich über den gegenwärtigen Stand derselben in der zweiten „völlig neu bearbeiteten und vielfach vermehrten" Auflage seiner Schrift: „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" (1906) dahin aus: „Die siebentägige Woche, und zwar eine durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche von sieben Tagen bildet die Einheit des israelitischen Kalenders. Die Einrichtung dieser fortrollenden Woche ... bedeutet eine große Geistestat. Woher es die Israeliten haben, ist nicht nachweisbar. Erfunden haben sie das nicht. Wir haben keine Spuren davon, daß sich die in kulturellen Dingen durchaus abhängigen Israeliten mit dergleichen beschäftigt haben. In Babylonien ist in dem bisher zugänglichen Material nur eine fortrollende Fünferwoche nachweisbar. Die Siebenerwoche kennen die uns bekannten Hemerologien nur innerhalb der einzelnen Monate. Spuren einer fortrollenden siebentägigen Woche zeigt die Bedeutung des 19. Tages, der als $7 \times 7 = 49$. Tag vom Beginn des vorhergehenden Monats an gezählt, ausgezeichnet wird, und die Hervorhebung der Zahl 50 ($50 \times 7 = 350$, d. i. Mondjahr) zur Bezeichnung des gesamten Jahres- bezw. Weltenzyklus: Marduk erhält die Zahl 50 als Ehrenname, Ninib-Ningirsu,

der den Nordpunkt, die meta des Sonnenlaufes beherrscht, wohnt im ‚Tempel 50‘.“ (S. 182 f.)

Was die religiöse Bedeutung der Siebenzahl der Wochentage betrifft, so findet sie derselbe Forscher für den Orient selbstverständlich. „Warum hat die Woche sieben Tage? Die Israeliten antworten: Weil die Welt in einer Siebenerwoche geschaffen wurde. Dies ist ein echt orientalischer Gedanke in spezifisch israelitischer Ausprägung. Alle Einrichtungen der Welt richten sich nach himmlischen Vorgängen. Aber diese religiöse Begründung schließt nicht aus, daß der Siebenzahl ursprünglich andere Beobachtungen zugrunde liegen.“ (A. a. O. S. 183.) Als eine solche wird ebendaselbst die Beziehung auf die sieben Planeten bezeichnet.

Wir bemerken hierzu, es hindere nichts, anzunehmen, daß an solche Vorstellungen, wie die der Siebenzahl der Planeten, die göttliche Bestimmung des Sabbats und die Offenbarung des successiv fortschreitenden Schöpfungswerkes anknüpfte.

Mit dem Unglücksplaneten Saturn hängt nach demselben Autor die heidnisch-orientalische Vorstellung vom siebenten Tage als Unglückstag zusammen. Sie finde sich auch im Spätjudentum und „fristete sicher auch in Gestalt des Aberglaubens im alten Israel ihr Dasein“. Nicht mit dem Mondlauf hänge die siebentägige Woche zusammen, und der Sabbat sei nach seinem astralen Ursprung ein Planetentag, der Tag des summus Deus (S. 186 f.).

Zur Auffassung des babylonischen Sabbats als Ruhetag weist man auf einen Text der Statue Gudeas hin (a. a. O. S. 187). Gleichwohl erscheint derselbe sonst durchweg als Bußtag, als Tag der Versöhnung des Gottes. In einer babylonischen Hemerologie werden der 7., 14., 21. und 28. als böse Tage verzeichnet, an welchen dem Herrscher, dem Arzt und Magier gewisse Verrichtungen untersagt werden, was nach Kugler im Anschluß an Keil nicht als Unterlassen der Arbeit, sondern als Verzicht auf sinnliche Genüsse u. a. aufzufassen ist (Kugler, Babylon und Christentum. S. 16). Der israelitische Sabbat gestaltete sich durch Einfügung in den Rahmen einer theistischen Religion wesentlich verschieden vom babylonischen šapattu, mag man über das Verhältnis der Namen denken, wie man will.

„Über das Paradies und den Sündenfall (Gen. 2

und 3) weiß **Delitzsch** merkwürdig wenig mitzuteilen.“ (**Hommel**, Die altorient. Denkmäler. S. 22.) Außer einer Erwähnung der Adapalegende, in der erzählt wird, wie der erste Mensch (eben Adapa) der Unsterblichkeit verlustig gegangen, ist es ein Siegelzylinder, der auf die biblische Erzählung vom Sündenfall hinweisen soll. Adapa aber, erklärt **Hommel** (a. a. O.), sei gar nicht der erste Mensch, sondern der zwischen Gott und dem ersten Menschen als Vermittler stehende Demiurg oder Logos.

Der erwähnte Siegelzylinder enthält eine Abbildung, von welcher Delitzsch folgende Beschreibung gibt: „In der Mitte der Baum mit herabhängenden Früchten, rechts der Mann, kenntlich durch die Hörner, das Symbol der Kraft, links das Weib, beide ausstreckend ihre Hände nach der Frucht, und hinter dem Weibe die Schlange.“ Auch **Hommel** meint, die Beziehung dieses Bildes zum Paradies und Sündenfall werde mit Unrecht in Frage gestellt. Die Hörner des Mannes seien zwar nicht das Symbol der Kraft, sondern charakterisieren diesen als Gott oder Halbgott, das Weib aber und die sich ringelnde Schlange sprächen deutlich genug, und, was das wichtigste sei, der Baum sei deutlich als Konifere gedacht und spiele auf die heilige Zeder von Eridu an, den typischen Paradiesesbaum der chaldäisch-babylonischen Legende. Daß speziell die Chaldäer eine der biblischen ähnliche Sündenfallerzählung gehabt haben müßten, das lehre der Name der Gemahlin des chaldäischen Erd- und Schöpfergottes Ea, Arûru; denn arûru bedeute ursprünglich die Erde als die „verfluchte“, was sofort an Gen. 3, 17: „verflucht sei der Erdboden um deinetwillen“ erinnere. (A. a. O S. 23.)

Vernehmen wir auch das abweichende Urteil **Buddes** über die Abbildung des altbabylonischen Siegelzylinders. Derselbe erklärt, da die Geschichte vom Sündenfall bisher in der assyrisch-babylonischen Urgeschichte fehlt, so müßte jenes Bild schon sehr deutlich sprechen, um diese Geschichte aus ihm zu ergänzen. Das sei aber nicht der Fall. Jeder werde sich wundern, daß die beiden ersten Menschen schon so ganz behaglich auf gut gebauten Schemmeln sitzen, und vollends, daß sie vollständig bekleidet sind. Ferner: Ist die linke Figur wirklich ein Weib? Auch das Bild der Schlange ist nach **Holzinger** zweifelhaft, da der erwähnte geschlängelte Strich „ein ornamentierter

Teilungsstrich“ sein könnte. (Ed. König, Bibel und Babel. S. 25.)

Gegen die letztere Annahme erklärt sich A. Jeremias.[1] Die Linie hinter der links sitzenden Gestalt sei bestimmt eine Schlange. Aber ihre Stellung spreche nicht für eine Rolle, die der Sündenfallsituation entsprechen würde. Vielmehr erinnere das Bild an eine Szene am Schluß der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos. Der babylonische Noah und sein Weib (vergöttlichte Gestalten) verfügen über das Lebenskraut. Gilgamesch nimmt einen Büschel davon mit, aber eine Schlange am Brunnen (Unterwelt) raubt ihm das kostbare Gut. Unser Bild stelle den Lebensbaum dar und im Hintergrunde die Schlange als Hüterin. Im weiteren Sinne sei aber eine Verwandtschaft der Sage mit der biblischen Erzählung möglich.

Spuren der Bekanntschaft mit einzelnen Elementen der Sündenfallgeschichte seien nachweisbar. Der Flußname an-mush-tin-tir-dul könne übersetzt werden: Fluß des Schlangengottes, der die Wohnung des Lebens zerstört. Daß das Weib Verführerin von Anfang ist, scheint der Text DF 67 vorauszusetzen, der von einer Magd, der ‚Mutter der Sünde‘ spricht, die in Weinen ausbricht und später nach dem im einzelnen noch dunklen, fragmentarischen und schwierigen Texte im Staube liegt, von dem tödlichen Blicke der Gottheit getroffen. Für ein bestimmtes Gebot, die Voraussetzung des Sündenfalles, gebe es keine babylonische Parallele.

Klagen über Sünde und Gebete wegen Befreiung von „Sünde“ und „Sündenstrafe“ finden sich reichlich in der babylonischen Literatur, speziell in den „Bußpsalmen“.

Aber — fragt der angeführte Autor was verstehen die Gebete unter Sünde? Oft nur kultisches Vergehen und Versehen. „Die biblischen Bußpsalmen sind religiös ungleich wertvoller.“ Analogien bezüglich eines zur Erklärung des Sündenbewußtseins angenommenen ursprünglichen Sündenfalles bieten nach Jeremias der Avesta, die mexikanische Mythologie; sie finden sich bei den Indern und Chinesen. (S. 212 ff.)

Caspari (Die Religion in den babylonisch-assyrischen Bußpsalmen. 1903) faßt das Resultat seiner Erörterung über diesen Gegenstand in den Worten zusammen: Wir

[1] Das A. T. im Lichte des A. O. 2. Aufl. S. 203 f.

werden seine (des Babyloniers) Meinung treffen, wenn wir aussprechen, daß er von Hause aus, wenn man das Individuum völlig aus seiner Umgebung loslöst, eine Beziehung zur Gottheit überhaupt nicht für notwendig hält. Die Gottheit braucht er erst für sein Verhältnis zur Welt, in die er sich gestellt sieht, die er aber nicht beherrscht. Es handelt sich also um sein Fortkommen, und um dessentwillen begibt es sich in das durch belu und ardu (Herr und Knecht) bezeichnete Verhältnis. Die Initiative zu dem Bunde muß auf seiten des Menschen gesucht werden. Auf diesen Bund gestützt, nimmt er den anderen Kontrahenten als „seinen Gott" in Anspruch zu einem dem Schutzpatronat ähnlichen Verhältnis, mag dasselbe nun mit der Geburt und Namengebung zusammenhängen und dann ein für allemal gelten, oder mag es von Fall zu Fall abgeschlossen werden, mag es den einzelnen mit Ausschließlichkeit binden, oder sich auf ein bestimmtes Lebensgebiet beschränken, oder zu anderweitigen Abschlüssen auf anderen Gebieten freie Hand lassen. Die Grundlage ist in allen diesen Möglichkeiten gleich, und auf sie kommt es hier an, ein Verhältnis von Personen, für welches rechtliche Verhältnisse maßgebend sind. Ein persönliches Verhältnis in dem uns geläufigen, tief ethischen Sinne, ist das natürlich nicht." (A. a. O. S. 72 f.)

Erklären sich jene Analogien durch die Annahme einer Uroffenbarung, so zeigt sich in der mechanisierten Auffassung der Sünde im polytheistischen Systeme eine Abweichung von dem rein ethischen Sündenbegriffe der Bibel, aus der hervorgehen dürfte, daß die „tief ethische" biblische Vorstellung nicht dem israelitischen Volkscharakter, sondern besonderer göttlicher Fürsorge zu verdanken ist.

„Ein höheres Ziel — erklärt Hans Bahr in der Schrift: Die babylonischen Bußpsalmen u. d. A. T. 1903. S. 48 — wahrer Religiosität, das in dem Streben des Menschen nach möglichster Vollkommenheit liegt, das so oft im Alten Testament seinen Ausdruck findet, hat man also in Babylon nicht gekannt, da begnügte man sich eben mit den Segnungen dieser Welt, dem behaglichen Genusse des Reichtums."

Ähnlichkeit und Verschiedenheit in der biblischen und babylonischen Weltschöpfungsgeschichte und Auffassung von Sünde und Erlösung stellt mit folgenden Worten Hehn

(Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. 1903. S. 61 f.) dar: „Das babylonische Schöpfungsepos stellt den Gegensatz dar zwischen Chaos und Kosmos, Licht und Finsternis, Weisheit und sinnloser Willkür ... Das Sündenbewußtsein ist in dem Babylonier äußerst lebendig. . . . Durch die Sünde gerät der Mensch unter die Gewalt dämonischer Mächte; darum tritt die Sünde als Krankheit und Besessenheit auf.“ . . .

„In der biblischen Schöpfungserzählung ist der Gegensatz zwischen Gott und einer feindlichen chaotischen Urgewalt nicht vorhanden; es wird vielmehr die Güte des Schöpfers betont. Es liegen der Darstellung aber noch einige ähnliche Anschauungen zugrunde, wie sie im babylonischen Schöpfungsepos vorhanden sind, jedoch in abgeblaßter oder wesentlich modifizierter Form: die Vorstellung von einem Urchaos, die Verscheuchung des Lichtes durch die Finsternis und die Ausgestaltung des Chaos zum Kosmos.“

„Besonders viele Anklänge an babylonische Vorstellungen finden wir im Johannes-Evangelium.“

„Der Hauptunterschied zwischen dem biblischen und babylonischen Erlösergott liegt darin, daß die babylonische Auffassung naturalistisch ist und die Befreiung von Sünde und Krankheit auf magische Weise vermittelt, während Christus ‚das Böse‘ durch seine Entsagung, seine Gottes- und Menschenliebe und seinen freiwilligen Tod überwindet und alles Gewicht auf die sittliche Erneuerung gelegt wird.“

Im wesentlichen dürfte die Ansicht Hehns auf die gleiche Erklärung hinauslaufen, daß die mythologischen Anklänge in der Bibel an Babylonisches der Einkleidung angehören.

Wenden wir uns der Urväterliste zu! Delitzsch beschränkt sich auf die Bemerkung: „Auch die zehn babylonischen Könige vor der Flut haben als die zehn vorsintflutlichen Urväter und mit allerlei Übereinstimmungen im einzelnen Aufnahme in der Bibel gefunden.“ (Bei Hommel, Die altoriental. Denkm. u. d. A. T. S. 24.) Hommel findet, daß, wenn irgendwo eine zweifache Überlieferung mit Händen zu greifen ist, so sei das hier der Fall. Diese Ansicht hat nach A. Jeremias neuerdings allgemeine Zustimmung gefunden. Eine Liste von zehn Urkönigen findet sich bei Berosus; in den bis jetzt zugänglichen Keil-

schriftquellen aber haben sich solche Listen und nähere Aufschlüsse nicht gefunden (Jeremias a. a. O. S. 220 f.). Analoges wie vom biblischen Henoch wird von Enmenduranki sowie vom babylonischen Noah berichtet. Den Riesen, „die in uralter Zeit hochberühmt waren“, entsprechen die im Gilgamesch-Epos erwähnten Helden, die in der Unterwelt wohnen (a. a. O. S. 222 f.).

Was ist nun von der Annahme einer Entlehnung der biblischen Urvätergenealogie aus einer babylonischen Vorlage zu halten? Hierauf antwortet Nikel (Genesis und K.-Sch.-Forschung): „Diese Ansicht ist durchaus unhaltbar. . . . Zunächst muß man annehmen, daß für einen hebräischen Autor gewiß kein Grund vorlag, babylonische Könige einer weit zurückliegenden Periode zu Stammvätern zu machen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Babylonier Personen der Vorzeit, an welche sich gewisse durch ihr Alter und ihren Inhalt ehrwürdige Erinnerungen knüpften, zu Urkönigen zu machen und dabei chronologische Traditionen aus nationaler Eitelkeit ins Ungeheuerliche zu übertreiben suchten“ (S. 171).

Verwandte Traditionen bei verschiedenen Völkern führen den Vf. zu der Folgerung: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß der biblische Bericht über die Urväter vor der Flut, welcher die hier erwähnten Züge (nämlich Zehn- und Siebenzahl, Zusammenhang mit den ersten Stufen der materiellen Kultur und hohes Alter) ohne nationales Kolorit, ohne phantastische, mythologische Ausschmückungen enthält, dem Urtypus der Tradition über die ersten Geschlechter der Menschen mindestens sehr nahe kommt. Jedenfalls brauchen die biblischen Angaben nicht aus einer babylonischen Vorlage zu stammen, ebensowenig, wie aus einer phönizisch-palästinensischen, wie Dillmann meint“ (S. 172 f.).

Die Annahme, daß der Bericht der Bibel über die Urväter auf einer Urtradition beruhe, widerspricht keineswegs dem inspirierten Charakter der Hl. Schrift; denn dieser bedeutet nicht durchweg eigentliche Offenbarung, sondern ist genügend gewahrt, wenn die aus der Tradition aufgenommenen Berichte, abgesehen von der Einkleidung, Wahrheit enthalten, durch göttliche Eingebung vergegenwärtigt und auf göttlichen Antrieb niedergeschrieben sind. Auf Grund dieser Voraussetzungen konnte und kann die

Kirche den Hl. Geist als Verfasser — auctor principalis — der Hl. Schrift bezeichnen.

Berichte und Sagen über eine große Flut finden sich, abgesehen von der Bibel, nicht allein in Babylonien, sondern können „fast an allen Enden der Welt nachgewiesen werden" (A. Jeremias a. a. O. S. 226. Anm. 1). Literarische Abhängigkeit spiele auch hier nicht die Hauptrolle. Wie bei der Kosmologie handle es sich um Überlieferungen, die durch die Welt wandern, deren Ursitz vielleicht das Euphratland sei (a. a. O.). Der babylonische Bericht ist uns sowohl von Berosus als auch keilinschriftlich erhalten, Außerdem existiert eine ägyptische, syrische, eranische, indische, chinesische, nordische und griechische Sintflutsage (ebd. S. 226–239).

Wie der biblische Bericht durch Noah mit der Väterliste, so hängt in der babylonischen Tradition die Sintflut mit den babylonischen Urkönigen zusammen (a. a. O. S. 241). In der letzteren sind es die Götter, die „den Wohlgeruch riechen", ein Ausdruck, der in der Bibel (Jahwe roch den angenehmen Duft 8, 21) „nur noch eine Form des Ausdrucks im Sinne von ‚Gott hatte Wohlgefallen' ist", wie Am. 5, 21, Lev. 26, 31 zeigt (ebd. S. 246). „Der Bogen, der im Sinne des biblischen Erzählers bereits vorhanden war, soll für die Menschen das Erinnerungszeichen sein." Der babylonische Bericht denkt an eine kosmische Flut, die auch der biblische Erzähler kennt. „Die Erzählung zeigt in beiden biblischen Rezensionen Verwandtschaft mit der babylonischen Tradition, und zwar bei weitem engere Verwandtschaft wie bei der Schöpfung. Gleichwohl ist auch hier vor der Annahme literarischer Entlehnung zu warnen. Die Stoffe sind gewandert. Ein biblischer Erzähler bedurfte dann nicht der Einsichtnahme in die babylonischen Keilschrifttafeln; eine literarische würde er übrigens aus religiösen Gründen perhorresziert haben. Jedenfalls liegt auch hier das religiös Wertvolle nicht in dem, was Bibel und Babel gemeinsam haben, sondern in dem, worin sich beide unterscheiden."

„Die biblische Sintflutgeschichte trägt bis auf den heutigen Tag in sich die Kraft, das Gewissen der Welt zu wecken, und der biblische Erzähler hat sie in dieser pädagogischen Absicht niedergeschrieben. Davon wissen die außerbiblischen Sintflutberichte nichts."

So A. Jeremias S. 247 ff. Die „pädagogische Absicht"

ist sicherlich auf jene besondere Leitung zurückzuführen, deren sich das Volk Jahwes erfreute, um die Reinheit des Gottesbegriffs zu bewahren und eine höhere Offenbarung vorzubereiten.

Auch Hommel meint, es lasse sich nicht leugnen, daß die biblische Sintfluterzählung aus zwei Berichten zusammengesetzt sei. Derselbe liest statt des „sinnlosen majim“ mijjam, d. h. vom Meere her (Altorient. Denkmäler. S. 31).

Gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit des biblischen vom babylonischen Bericht sprechen nach Nikel apriorische Gründe, außerdem eine materielle Vergleichung beider. Ein anderes Moment liegt in dem Namen Japhets, des Sohnes Noahs. Dieser Name mache es wahrscheinlich, daß der Flutbericht auf einer Überlieferung aus der Urzeit beruht, aus einer Periode, in welcher Semiten und Indogermanen noch gemeinsame Wohnsitze hatten (Nikel, Genesis usw. S. 187).[1]

Bezüglich der Völkertafel erinnern wir an die älteren Schriften von Görres (Die Japhetiden) und Knobel (Die Völkertafel der Genesis). Aus Jeremias' neuester Untersuchung seien die Worte angeführt: „1 Mos. 10 spiegelt in seinem Grundstock das geographische und ethnographische Weltbild wider, wie es sich im achten vorchristlichen Jahrhundert dem Israeliten darstellte. Es gilt als unlösbare Aufgabe, nach den Angaben der Völkertafel eine Weltkarte zu entwerfen (Socin in Guthes Bibelwörterbuch). Wir hoffen das Vorurteil beseitigen zu können und werden zeigen, daß die biblischen Schriftsteller in der politischen Geographie ihrer Zeit gut unterrichtet waren.“ (A. a. O. S. 252.)

Hommels Urteil über die ersten elf Kapitel der Bibel (Die altorient. Denkm. S. 34) geht dahin, „daß allerdings die alte, uns von unseren Vätern überkommene Anschauung in mancher Hinsicht modifiziert werden muß. Dem Wortlaute nach kommen diese Kapitel nicht aus Abrahams Tagen, ein Teil derselben nicht einmal aus denen Moses': aber es ist dennoch die alte chaldäische Überlieferung von Abraham her, welche, wenn auch von menschlichem Beiwerk umrankt, sich hier im wesentlichen so erhalten hat, wie sie damals in Chaldäa im Kreise gottes-

[1] Vgl. Dr. Riem, Die Sintflut. 1906.

fürchtiger Patriarchen umlief. Die orthodoxe Inspirationslehre muß gerade diesen Kapiteln gegenüber für immer aufgegeben werden, aber von der Auffassung der Wellhausenschule und Delitzschs trennt uns trotzdem eine Welt. ... Von Offenbarung bis auf die Buchstaben hinaus kann keine Rede sein."

Der katholische Theologe kennt keine „buchstäbliche" Inspiration. In seinem Sinne ist nicht ausgeschlossen, daß diese an die natürlichen Kenntnisse und die Anschauungsweise der inspirierten Schriftsteller sich anschließt. Denn der Zweck und die Endabsicht ist stets religiöse Belehrung und Erbauung.

Was den Turmbau zu Babel betrifft, so heißt es Cod. Hammurabi II. 42 ff.: er (Ham.) machte hoch die Spitze (des Tempelturmes) von An-na und häufte Vorräte auf für Anu und Ištar; er war der Schirm seines Landes, der wieder zusammenbrachte die zerstreuten Einwohner von Isin usw. (Jeremias S. 278). „Hier sind die beiden Gegensätze (staatliche Organisation und Zerstreuung der Einwohner) beieinander." „Migdal, dessen Spitze bis an den Himmel reicht. Ein echt babylonischer Bauplan" (a. a. O.).

Außerbiblische Traditionen finden sich in den sibyllinischen Büchern, bei Polyhistor (Syncellus 44), bei Eupolemos (Eusebius), dem armenischen Geschichtschreiber Moses von Chorene, im äthiopisch erhaltenen Buch der Jubiläen, bei den Mexikanern, deren Tempeltüren mit den babylonischen verwandt sind, was schon A. v. Humboldt auffiel, nicht zu gedenken der griechischen Sage von den Riesen, die Ossa und Olymp aufeinandersetzen (a. a. O. S. 283 ff.).

„Eine babylonische Turmbauerzählung in Keilschrift ist bisher nicht gefunden. ... Es ist auch kaum anzunehmen, daß eine solche Erzählung in Keilschrift gefunden wird. Die Pointe des Turmbaues richtet sich gegen das stolze Babylon. ‚Das ist die stolze Babel, die ich erbaut habe,' Dan. 4, 27 bezeichnet sprichwörtlich den babylonischen Hochmut. ... Der Ursprung der Geschichte ist jedenfalls außerhalb Babylons zu suchen. ... Die Tendenz der Geschichte ist eine religiöse; nach einem geschichtlichen Vorgange ist hier gar nicht zu fragen (?). Vielleicht protestiert die Geschichte gegen die Astralreligion, die sich in den Türmen repräsentiert" (a. a. O. 286 f.).

Der Sprachverwirrung und Völkerscheidung, meint Herder, müsse was Positives zugrunde liegen. „Vielleicht ist das Positive die in die Form der Erzählung gehüllte kulturgeschichtliche Wahrheit, daß das Land Sinear in der Tat die Wiege der Menschheits- und Völkerkulturen ist“ (S. 287).

Nach dem Angeführten dürfte so viel feststehen, daß die biblische Erzählung ihre Entstehung keineswegs einer bewußt oder unbewußt falschen Etymologie des Wortes Babel (Gottespforte — Verwirrung) verdankt. Schließlich sei an die Erklärung Kaulens erinnert, der die Sprachverwirrung als einen durch göttliche Einwirkung beschleunigten Prozeß, der natürlicherweise auch ohne solche eingetreten wäre, zu erweisen sucht und sich dabei auf die Ausdrucksweise beruft, die Menschheit sei von einer Lippe und den gleichen Wörtern (debarim) gewesen, ihre Lippe (safah) aber (d h. die „Sprachform“) sei verwirrt worden, worin eine Hindeutung auf eine Gemeinsamkeit der Wurzeln liege, die auch bereits für ganze Sprachfamilien durch wissenschaftliche Analyse festgestellt worden sei. Inwieweit diese Erklärung trotz Steinthals Widerspruch berechtigt ist, bleibe dahingestellt; der durch die Traditionen verbürgte historische Kern wird dadurch nicht berührt.

Bezüglich der Lebensdauer der Urväter begnügt sich A. Jeremias (a. a. O. S. 223) mit der kurzen Bemerkung: „Es gab vielleicht wirklich längere Lebensdauer in früheren Zeiten. Die Hammurabidynastie in Babylon zeigt z. B. riesige Regierungszeiten und dementsprechend Lebensalter.“

Die Erzvätergeschichten (Abrahams usw.) sind nach A. Jeremias' Urteil unvollständig und idealisiert. Der Umstand aber, daß die Idealisierung nicht Selbstzweck sei, spreche für einen geschichtlichen Kern der Erzählung. Vor allem bezeuge die Echtheit des Milieus, daß es sich um Überlieferung, nicht um Dichtung handle. „Der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Einzelheiten der Sitten und Gebräuche stimmen zu dem, was uns die Denkmäler aus jener Zeit berichten“ (S. 325 f.).

Die von den einen behauptete (Hommel, H. Winckler), von anderen bestrittene Beziehung Abrahams zu dem Urheber des bekannten Gesetzeskodex, Hammurabi, dürfte wohl nicht mehr zu bezweifeln sein. Man hat zwar an der

Identifizierung des angeführten Namens mit der biblischen Form „Amraphel“ wegen des in der babylonischen Form fehlenden l Anstoß genommen. Nach Hüsing (bei A. Jeremias a. a. O. S. 345 A. 1) mit Unrecht. Das l am Schlusse gehöre zum folgenden Worte: li-melok. Der Sinn ist dann nach Winckler (Abraham als Babylonier und Joseph als Ägypter S. 23 A. 1): „Es geschah in den Tagen (= unter der Regierung) Hammurabis, als über Sinear (Babylonien) König war Ariok, König von Ellasar (Larsa), da zogen zu Felde Kedorlaomer und Tideal.“

Das Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der mündlichen Überlieferung entkräftet A. Jeremias durch den Hinweis auf die Zähigkeit orientalischer Tradition. Man könne das Einzelgedächtnis der Gegenwart nicht mit dem Volksgedächtnis für entscheidende religiöse oder vermeintlich religiöse Ereignisse vergleichen. „Man bedenke, daß immer drei Generationen zugleich leben und daß bei zähen Völkern nicht allzuviel Generationen zu einem Jahrtausend gehören. Und dazu handelt es sich hier um ein orientalisches Gedächtnis. Wer als Kenner des alten Orients 1001 Nacht liest, sieht mit Staunen, welche Zähigkeit die Tradition im Orient besitzt. Übrigens dürfen wir annehmen, daß den Quellschriften des Elohisten und Jahwisten nicht nur mündliche, sondern auch schriftliche Überlieferung zugrunde lag, wie ja auch die babylonischen Erzählungen, die in neubabylonischer Zeit von den Helden aus Hammurabis Zeit berichteten, sich als Abschriften oder Umdichtungen alter Urkunden darbieten“ (a. a. O. S. 326).

Jeremias zitiert Erbt, Die Hebräer. S. 61 f., der erklärt, Abraham erscheine als eine Gestalt von Fleisch und Blut aus der Zeit Hammurabis.

Nach Erbt ist „Amraf“ wohl bestimmt Hammurabi, ʾArjôk Eri-Aka, der Elamit Rim-Sin, König von Larsa, Kedorlaomer Kudurmabuk der keilschriftlichen Urkunden. Die Frage, wie aus Kudurmabuk Kedorlaomer geworden, beantwortet derselbe dahin, „daß man durch eine natürliche Verlesung einer in Keilschrift geschriebenen Urkunde statt Kudur-ma-bu-uk Kudur-la-ʾ-mar oder ähnlich las. In dieser falschen Lesung sei man um so mehr bestärkt gewesen, wenn man den Namen der Göttin Lagamar kannte. Man werde daher in Babylon vergeblich nach einem Kedorlaʿomer suchen“ (Erbt a. a. O. S. 67).

„Abraham ist nicht Stammvater im ethnologischen, sondern im religiösen Sinne, Vater der Gläubigen. Wenn er ‚zum großen Volke gemacht werden soll', so ist das von der religiösen Gemeinde zu verstehen, wie 4 Mos. 14, 12, wo Moses der Stammvater eines neuen Volkes werden soll, wenn etwa das alte ausgerottet werden muß. Das ethnographische Mißverständnis, e lumbis Abrahae, ist das Unglück der Juden geworden. Johannes der Täufer und Jesus haben damit zu kämpfen gehabt. Um so nachdrücklicher betonen wir die religiöse Bedeutung der Abstammung von Abraham. Die Religion Israels, die sich später um den Namen יהוה schart, beginnt nicht erst mit Moses. Sie ruht auf Offenbarung. Moses ist im besonderen Sinne Träger der Offenbarung. Aber die Offenbarung hat Vorstufen in der mosaischen Zeit. Und auch hier kann sie nur auf Persönlichkeiten gewirkt haben. Die führenden religiösen Persönlichkeiten und Offenbarungsträger der Urzeit Israels sind die Erzväter" (A. Jeremias a. a. O. S. 327).

Die Leute, die aus Harran mitgenommen wurden, können im Sinne von Anhängerschaft (hannepheš = geistige Wesen, nicht Sklaven, was 'ebed hieße) verstanden werden In der moslimitischen Sage überwältigt Abraham Nimrods Heere, was gewiß nicht rein erfunden ist. Abraham erscheint 1 Mos. 14 als Führer im Kampfe; seinen Zug werden wir uns als Eroberungszug zu denken haben (S. 328).

„Der Weg der Abrahamsleute geht auf der uralten Karawanen- und Kriegsstraße, die Ägypten und Babylon verband." Man erwartet als Hauptstation Damaskus. „Daselbst lebt noch heute eine darauf deutende Tradition" (S. 331). Religiöse Motive werden zur Wanderung den Anstoß gegeben haben. Die Überlieferung legt den Hauptnachdruck auf das sittliche Verhältnis Abrahams und der Seinigen zur Gottheit, „das ein absolutes Novum gegenüber Polytheismus und Astralreligion bedeutet". „Wandle vor mir und sei fromm" (S. 337).

Jeremias hebt „astralmythologische" Motive in der Geschichte Abrahams hervor, kennzeichnet sie aber durch einen Stern, so daß sie von jenen, die dafür kein Verständnis besitzen, überschlagen werden können (!). S. 338 ff. Der geschichtliche Charakter Abrahams soll dadurch nicht in Frage gestellt werden.

Über den Kriegszug Abrahams gehen die „kritischen" Ansichten nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Erbt a. a. O. bekämpft die „Auflösung der Genesis in Sagen" durch Gunkel und sucht zu zeigen, daß eine ununterbrochene Traditionskette vorhanden ist, die die Vätergeschichten mit der späteren Zeit verbindet (S. 344). Der segnende Priester (Malkiṣedek) kommt aus Salem, dies sei Sichem, nicht Jerusalem (S. 350).

Ein merkwürdiges Licht auf den Fall Abraham-Hagar wirft folgende Bestimmung des Codex Hammurabi: „Wenn jemand eine Frau nimmt und diese ihrem Mann eine Magd zur Gattin gibt und sie (die Magd) ihm Kinder gebiert, dann aber diese Magd sich ihrer Herrin gleichstellt, weil sie Kinder geboren hat: soll ihre Herrin sie nicht für Geld verkaufen, das Sklavenmal soll sie ihr antun, sie unter die Mägde nehmen" (S. 355).

„Die Familiengeschichte ist gewiß auch in ihrer Fortsetzung nicht freie Erfindung." ... „Auch Jakob war gewiß eine historische Persönlichkeit, ein religiöser Führer der Vorzeit." „Er wird auch ungefähr zwölf Söhne gehabt haben, deren Geschicke einen großen Teil der Gemeinschaft nach Ägypten brachten, mit dessen arabischen Nachbargebieten man ja längst in lebhaftem Verkehre stand." „Dann hat die religiöse Gemeinschaft neue und mächtige Impulse durch Moses empfangen. Sie ist erobernd vorgegangen, hat die zersprengten Teile der alten Gemeinschaft gesammelt."

Das Milieu der Vätergeschichten stimmt somit, schließt unser Autor, in allen Einzelheiten mit den altorientalischen Kulturverhältnissen. Die Überlieferung könne unmöglich Tendenzdichtung einer späteren Zeit sein. (S. 363 ff.)

Zu Isaaks Opferung: „Der Gedanke, daß das Tieropfer am Altar den Menschen vertritt, liegt dem Sühnopfer der ganzen antiken Welt zugrunde" (S. 365). Rebekka ist mit Istarzügen ausgestattet, wie Sarah" (S. 370). Zum Traum von der Himmelsleiter: „Wir erkennen in der Engellehre der altisraelitischen Religion auf Grund der in der christlichen Weltanschauung niedergelegten religiösen Wahrheiten und im Hinblick auf die evangelischen Berichte über das Leben Jesu Realitäten der transzendenten Welt" (S. 373).

Im Jakobskampf wird „ursprünglich an eine Traum-

vision gedacht sein", hinter der sich Motive eines kosmischen Mythus verbergen (S. 377).

Wir kommen zu den Josephgeschichten. Diese „zeigen echt ägyptisches Kolorit und beweisen, daß die Schriftsteller aus guten Traditionen geschöpft haben" (S. 386). Joseph weist auf Janhuma der Amarnabriefe hin, den Resident von Jarimuta, der dem Namen nach Semit ist. „Wenn dieser Mann auch nicht identisch ist mit dem Joseph der Tradition, wie man vermutet hat, so bietet doch sein Bild eine wichtige Illustration für die biblische Vorstellung von dem ägyptischen Joseph und zeigt, daß das Milieu der Geschichte gut ägyptisch ist" (S. 390 f.).

„Daß die Sprüche des Segens Jakobs auf die zwölf Tierkreiszeichen anspielen, haben bereits Gelehrte wie Athanasius Kircher erkannt" (S. 395).

„Die ägyptischen Denkmäler berichten nichts über den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und über den Auszug. ... Aber auch wenn zeitgenössische Nachrichten aus dem Delta vorhanden wären,[1] ist es nach allem, was wir von den uns zugänglichen Nachrichten über den alten Orient wissen, sehr unwahrscheinlich, daß Ereignisse wie der Exodus Gegenstand eines Berichtes sein würden" (S. 401). In sagenhaften Überlieferungen aber hat sich eine Erinnerung an die Hebräer erhalten. Hekatäus von Abdera berichtet die Austreibung der Fremden, die den Göttern in anderer Weise als die Ägypter dienten, Manetho weiß von einer Vertreibung der Aussätzigen, ebenso von einer solchen der Hyksos. Der Name Osarsiph deutet auf Joseph; an die Stelle des Jo = Jehu, Jahu, trat Osiris. „Es muß eine monotheistische Bewegung gewesen sein, an die Manethos und Chäremons Berichte anknüpfen" (S. 405).

Zur Rettung des Moses im Kasten werden Analogien herbeigezogen, die ein Beispiel dafür seien, wie mythische Motive mit vollem Bewußtsein geschichtlichen Persönlichkeiten angehängt wurden (S. 413).

Als wesentliche Unterschiede der Gesetzgebung Hammurabis gegenüber der israelitischen Thora gibt unser Gewährsmann (S. 427) folgende an:

„1. nirgends wird die Begierde bekämpft;

2. nirgends ist die Selbstsucht durch Altruismus eingeschränkt;

[1] Was eben nicht der Fall ist. Mit dem Mondgott Thot identifiziert (!) den Moses Völter in „Ägypten und die Bibel". 1904. S. 80 ff.

3. nirgends findet sich das Postulat der Nächstenliebe;

4. nirgends findet sich das religiöse Motiv, die Sünde als der Leute Verderben erkennt, weil sie der Gottesfurcht widerspricht. Im Codex Hammurabi fehlt jeder religiöse Gedanke; hinter dem israelitischen Gesetz steht allenthalben der gebieterische Wille eines heiligen Gottes, es trägt durchaus religiösen Charakter."

Auch im Opferwesen geht Israel eigene und höhere Wege (S. 428). Der gleichen Verschiedenheit begegneten wir bei den beiderseitigen Bußpsalmen.

Aus den Glossen zum Buche Josua heben wir hervor: „Darin sind doch alle modernen Darsteller einig (freilich durchaus im Widerspruch zu ihren eigenen Prämissen), daß am ‚Schilfmeer' etwas Großes geschehen ist, das für alle Zeit als religiöses Signal galt, und daß am Sinai die magna Charta gegeben wurde, die im Mittelpunkt der Religion steht" (S. 465).

Besondere Schwierigkeiten bietet anscheinend die vorkönigliche Zeit der geschichtlichen Auffassung. Hier heißt es, bemerkt unser Autor, im Einzelfalle: sub iudice lis: „Und es ergeht dem Erklärer wie Plutarch, der im Theseus seinem Freunde Sossius Senecio mit feinem Humor schreibt: ‚Es wäre freilich zu wünschen, daß das Mythologische sich mit Hilfe der Kritik gänzlich absondern ließe und die Gestalt der Geschichte annähme. Sollte es sich aber trotzig gegen die Glaubwürdigkeit sträuben und sich mit der Wahrscheinlichkeit durchaus nicht vereinigen lassen, so hoffe ich, daß die Leser billig genug sein werden, die Erzählung so entfernter Begebenheiten mit Nachsicht aufzunehmen.'" (S. 473).

„Den Geschichten von Simson liegt gewiß die israelitische Überlieferung über eine besonders reckenhafte Gestalt der vorköniglichen Periode der Geschichte Israels zugrunde." Auf Sonnenmotive deute der Name: Sönnchen (S. 478 f.). Verwandte Gestalten seien Gilgamesch, Herakles (S. 482).

Salomo wird in den Fragmenten Menanders erwähnt im Sinne einer tyrischen Polemik wider die spätbiblische Ausmalung der Weisheit Salomos (S. 508).

Zu 2 Kg. 6, 25 ist der Text berichtigt: „Weder Eselsköpfe noch Taubenmist hat man gegessen." Statt חמור sei חמר, d. i. Chomer, das Hohlmaß, zu lesen. ראש aber sei

Rest von חיראש, Most: „Also sowohl ein Chomer Getreide, wie $\frac{1}{4}$ kab Most war unerschwinglich teuer.“ So Winckler (S. 544).

Was Hiob betrifft, so hätten die Juden gewußt, daß die Hiobserzählung nicht als Geschichte gelten wolle, sie sei Gemeingut des alten Orients (S. 552).

Die allegorisch-messianische Deutung des Hohen Liedes ließe sich, wenn auch nicht literar-historisch rechtfertigen, doch religiös verständlich machen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Synagoge in dem Hochzeitsliede Motive der Erlösungserwartung erkennt (ähnlich wie bei Ps. 45), so die Dichtung als Ausdruck der Messiashoffnung aufgefaßt habe. Dies beweist — meinen wir — doch schon die Aufnahme in den Kanon seitens der Synagoge.

Den letzten Ursprung der Idee vom himmlischen Erlöserkönige in der Mythologie selbst zu suchen, müsse vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung abgelehnt werden (S. 573).

Der Knecht Jahwes (bei Isaias) sei, „babylonisch“ geredet, eine prophetisch ausgeprägte Tammuzgestalt.

Diese letzte Bemerkung ist von der allgemeinen Anschauungsweise des Verfassers diktiert, daß die alttestamentliche Offenbarung zwar nicht mythologisch lehre, wohl aber ihre Lehren vielfach in ein mythologisches Gewand kleide, sich der mythologischen Farben bediene.

Es ist nicht zu verkennen, daß der Assyriologe Jeremias das Bibel-Babel-Problem mit großer Besonnenheit behandelt. Dasselbe läßt sich nicht sagen von einer jüngst erschienenen Schrift, die bereits die Jahrzahl 1907 trägt und mit deren Erwähnung wir unsere Arbeit, deren Zweck ist, die Leser des Jahrbuches ganz allgemein über das genannte Problem literarisch zu orientieren, beschließen wollen.

Sie betitelt sich: Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung (München 1907). Der Verfasser polemisiert gegen Nikel, dessen Schrift wir bereits oben anerkennend berührten. Er fragt (S. 45): Zwingt uns der Text des ersten Genesiskapitels zur Annahme einer mythologischen Vorlage? Bevor er die Frage beantwortet, erklärt er die von Nikel befolgte Methode als verfehlt. Nikel wäre zu einem anderen Resultate gekommen, wenn er der Exegese nicht geflissentlich aus dem Wege gegangen wäre. In Hiob 26 u. 38 habe man einen einwandfreien Kommentar

zu unserem Kapitel. Diese Parallelen lehrten unzweideutig und klar, daß den dunklen Begriffen des I. Schöpfungsberichtes eine mythologische Anschauung zugrunde liege. Dieser Beweis sei evident durch Ps. 74 u. 89. Diese Formen ständen niemals, wie Loisy treffend bemerke, im Widerspruch mit dem Grundgedanken: Kampf Jahwes mit dem feindlichen Chaos (S. 45 ff.).

Da möchten wir vor allem fragen, was unter dunkel und klar zu verstehen sei. Klar ist im gegebenen Falle die mythologische Vorstellung, daraus aber auf eine mythologische Anschauung und Auffassung schließen zu wollen, anstatt auf eine dichterische Einkleidung, wie sie der Verf. selbst von der späteren Verwendung in apokalyptischer Rede zugesteht — das halten wir für einen Fehlschluß.

Den hergebrachten Inspirationsbegriff — gemeint ist nicht der unhaltbare der Reformatoren — nennt der Verf. einen handwerksmäßigen (S. 17) und vertritt die Theorie einer aufwärtsgehenden Entwicklung, einer „allmählichen Erhebung zur monotheistischen Gottesvorstellung“ (S. 16), der zufolge also der Polytheismus und die Mythologie der reinen und wahren Gottesvorstellung vorangingen: eine Auffassung, die mit Inspiration und Offenbarung nicht allein, sondern auch mit den Resultaten der Religionsforschung im klaffenden Widerspruch steht; denn diese zeigen uns die reineren Begriffe von Gott und den göttlichen Dingen als das Ursprüngliche.

Nach theologischer Auffassung ist die Offenbarung in Christus abgeschlossen; dagegen fand allerdings in der alttestamentlichen Offenbarung ein objektiver Fortschritt statt, jedoch nicht ein solcher von unreinen und irrtümlichen Vorstellungen von Gott zu reineren und wahren, sondern eine fortschreitend vollere und klarere Enthüllung göttlicher Geheimnisse und Ratschlüsse ist es, um die es sich allein handelt.

Wir sahen uns wiederholt veranlaßt, den Ansichten der reformkatholischen Richtung in Philosophie und Apologetik entgegenzutreten; auch die Stellungnahme, welche dieselbe in der Bibelfrage einzunehmen gewillt ist, sind wir nicht in der Lage zu billigen.

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

(Schluß von Bd. XXI. S. 42. 178. 334.)

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

C. Kritik des metaphysischen Monismus im allgemeinen.

55. So sehen wir uns denn von allen Seiten auf die eine Frage hingedrängt, in welcher sich bereits unsere Untersuchungen über den spiritualistischen Monismus zugespitzt hatten: Ist das Universum selbst das eine, einheitliche Wesen, der zureichende Grund allen Seins und Geschehens? Von den verschiedensten Standpunkten aus haben wir es versucht, mit den Monisten zur Einheit von Gott und Welt vorzudringen; überall hat es sich gezeigt, daß in der Tat eine Einheit, und zwar eine geistige Einheit in der Welt nicht geleugnet werden kann. Wir sind ferner zu dem Schlusse gekommen, daß wir in der Zurückverfolgung der Ursachen nicht ins Unendliche fortschreiten können, daß es wirklich eine erste, absolute Ursache des Seins und Geschehens geben muß. Bis dahin sind wir mit den meisten Monisten einig; und wir müssen hierin ein Verdienst der monistischen Bestrebungen der Gegenwart anerkennen, daß sie der Zersplitterung der Welt durch den Materialismus und die einzelwissenschaftlichen Forschungen gegenüber in so reichem Maße die Einheit, Harmonie und Solidarität in der ganzen Welt auf allen Gebieten nachgewiesen und der Menschheit mit Nachdruck den Umstand ins Bewußtsein zurückgerufen haben, daß sie sich nicht in ein einzelnes kleines Gebiet einschließen kann, um das übrige zu vernachlässigen, sondern daß es eines der obersten Bedürfnisse der Vernunft sei, das Ganze einheitlich und zusammenhängend zu begreifen. Insofern sind allerdings die heute so weit verbreiteten monistischen Anschauungen und Bestrebungen ein erfreulicher Fortschritt gegen die Verachtung der Metaphysik, wie sie sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts breit machte. Aber es erhebt sich nun die weitere Frage: Wo ist der Grund dieser beiderseits anerkannten Einheit? Sämtliche bisher angeführten Beweise der Monisten

leiden, wie wir gesehen haben, gerade in diesem wesentlichen Punkte an einer Schwäche, nämlich gerade da, wo die monistische These bewiesen werden soll, daß die Welt selbst der Grund dieser Einheit ist.

Diese vergeblichen Bemühungen dürfen uns allerdings mit einem gewissen Mißtrauen gegen den Monismus überhaupt erfüllen. Haben sich so viele, so ausgezeichnete, mit Wissen reich begabte Männer erfolglos bemüht, die monistische Einheit der Welt zu beweisen, so wird wohl die zu beweisende These selbst falsch sein. Dieser negative Beweis enthält um so mehr eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, als wir bei den Monisten wohl ziemlich alle Möglichkeiten einer Beweisführung erschöpft fanden. Weder der deduktive noch der induktive Weg haben uns zum gewünschten Resultate zu führen vermocht.

Der Monismus ist also nicht bewiesen worden: das haben unsere bisherigen Ausführungen wohl zur Genüge gezeigt. Stellen wir uns daher, um den Gegenstand vollständig zu behandeln und eine positive Antwort zu erhalten, die weitere Frage: Kann der Monismus bewiesen werden? Diese Frage soll uns in einer doppelten Form beschäftigen, indem wir es versuchen wollen, einmal von der gegebenen Wirklichkeit aufzusteigen zum Absoluten, andermal vom Begriff des Absoluten aus zum Verständnis der Welt herabzugehen. Somit haben wir die beiden Fragen zu erörtern, welche zugleich die endgültige Antwort auf das oben gestellte Problem enthalten werden: 1. Kann das Universum selbst der Grund des einheitlichen Seins und Geschehens sein? und 2. kann das Absolute, Gott, mit der empirischen Welt als identisch betrachtet werden?

56. Kann das Universum selbst der Grund des Seins und Geschehens sein? In den Einzeldingen als solchen liegt dieser Grund nicht, da die Gesetze der Natur und des Geistes über die Einzeldinge hinausgehen und das Ganze umfassen. Damit scheidet der materialistische Monismus von vornherein aus der Reihe der möglichen Welterklärungen aus. In seiner atomistischen Fassung muß er, mag die Materie mechanistisch oder dynamistisch gedacht werden, notwendig zum absoluten, unerklärlichen Zufall seine Zuflucht nehmen. Denn was ist es anderes als ein absoluter, unerklärlicher Zufall, wenn die materia-

listischen Monisten von einer ursprünglich ungleichen Bewegung oder Verteilung der Materie sprechen? In seiner pyknotischen Form nimmt er zwar bereits ein psychisches Element an, macht aber hiermit eine durchaus willkürliche Annahme, die noch dazu die Einheit im ganzen keineswegs zu erklären vermag, da hier auch schließlich die gegenwärtige Anordnung der Welt auf einen ursprünglichen Zufall zurückgeführt wird. Denn es ist nicht einzusehen, wie das Verdichtungsstreben der Materie aus einem ursprünglichen Gleichgewichtszustande anders als zufällig heraustreten kann, um sich in jene Pyknatome zu konzentrieren, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Weltordnung bilden sollen. Und da der Zufall, will man ihn nicht mit einem absoluten Werden gleichsetzen, keineswegs die Ursachlosigkeit eines Vorganges bezeichnet, sondern nur auf eine uns unbekannte, aber doch tatsächlich vorhandene Ursache zurückweist, so macht sich der materialistische Monismus noch der Unwissenschaftlichkeit schuldig, an einem beliebigen Punkte ohne Grund stehen zu bleiben und diese Willkürlichkeit als einheitliche und vollständige Welterklärung anzupreisen.

In jedem Falle wird diese Weltanschauung, sofern sie zu einem monistischen Abschlusse zu gelangen sucht, zur Annahme eines psychischen Faktors geführt. Da aber dieses Psychische, zumal wenn es als ein bewußt Psychisches gefaßt wird, erst das Resultat einer langen Entwicklungsreihe ist, so kann es selbstverständlich nicht die Ursache der Ordnung im Weltganzen sein. So wird der materialistische Monismus zu einem unbewiesenen Dogma, das noch dazu nichts erklären kann.

Daraus ergibt sich somit die Notwendigkeit der Annahme eines geistigen Faktors als Grundes der Welteinheit und Weltordnung.

Jedoch scheidet auch hier aus demselben Grunde wie oben die spiritualistisch-monadologische Ansicht aus. Nur ein geistiger Faktor, der alles umfaßt und beherrscht, kann die Ursache der zu erklärenden Erscheinungen sein. Und zwar darf er nicht als ein ursprünglich unbewußter, sondern muß als bewußter Faktor aufgefaßt werden. Ein unbewußter Weltgrund, der sich erst allmählich in einzelnen Individuen zum bewußten Geiste erhebt und in blindem Triebe sich zu einem harmonischen, gesetzlichen

Ganzen gestaltet, vermag uns keine Erklärung zu bieten, sondern bedarf vielmehr selbst der Erklärung dieser seiner gesetzmäßigen Entwicklung. Die einzige vernünftige Möglichkeit, deren sich der Monismus bedienen kann, ist mithin die Annahme eines bewußten geistigen Weltprinzips.

Untersuchen wir nun diese Annahme etwas genauer.

57. Will der Monismus seine Grundsätze konsequent durchführen, so muß er eine völlige Einheit der Welt mit diesem Prinzip annehmen. Wie er auch die empirische Welt erklären mag, sie und wir mit ihr müssen mit diesem Prinzip eine ganze, unteilbare Einheit bilden. Wie also die Eigenschaften der Dinge dem Absoluten, so müssen die Eigenschaften des Absoluten den Dingen zukommen. Ist die Welt mit dem Absoluten identisch, so ist sie selbst absolut, so ist sie von keiner außerweltlichen Ursache abhängig, so hat sie in sich selbst den vollen Grund ihres Seins und Geschehens. Alles, was in ihr ist, muß aus ihrem Wesen naturnotwendig folgen.

Gegen diese Annahme erhebt jedoch die Wirklichkeit die schwersten Bedenken. Alle Einzeldinge der Welt sind im höchsten Grade beschränkt und weisen auf eine außer ihnen liegende Ursache hin. Diese Beschränktheit findet ihren schärfsten Ausdruck in der vollständigen gegenseitigen Abhängigkeit der Dinge, einer Abhängigkeit, die sich in tausend feinen, oft unsichtbaren Fäden durch das All hindurchzieht. Soll also die Welt selbst absolut sein, so gelangten wir zu der unmöglichen Voraussetzung, daß eine Summe endlicher, relativer Dinge ein absolutes Wesen ausmache. Nur dann kann jedoch das Ganze eine neue Eigenschaft aufweisen, wenn sie in den Teilen bereits irgendwie enthalten ist. So können vierzig Ochsenpaare ein schweres Kriegsgeschütz den Berg hinaufziehen, weil jedes einzelne Lasttier einen Teil des Gewichtes zu ziehen vermag. Aber auch die denkbar größte Summe unvernünftiger Wesen reicht nicht hin, um nur einen Funken von Vernunft hervorzubringen. Demnach würden wir zu der Annahme gedrängt, daß die Einzeldinge selbst schon einen Anfang, einen Keim des Absolutsein haben. Wie wäre dies jedoch denkbar? Ist das Absolutsein eine Eigenschaft, die sich durch Summierung kleiner Teile stufenweise entwickeln und ausbilden kann? Was soll man sich unter der Behauptung denken, die Dinge seien teilweise

absolut? Hieße das nicht, dieselben seien teils aus sich selbst, unendlich vollkommen, ewig und unvergänglich, und zugleich nicht aus sich selbst, sondern durch eine andere Ursache in ihrem Sein bedingt? Da das Absolutsein das innerste, eigenste Wesen des Absoluten bezeichnet, so ist es ein unteilbarer Begriff, der dem Dinge entweder ganz oder überhaupt nicht zugeschrieben werden muß.

58. Dieser Schwierigkeit gegenüber ist die Ausflucht mancher Monisten, die Endlichkeit und Beschränktheit der Dinge sei nur subjektiver Schein, durchaus hinfällig. Denn worin soll diese scheinbare Beschränktheit und Endlichkeit begründet sein? Etwa in der Natur des erkennenden Subjektes? Würde dies nicht wiederum die Endlichkeit des erkennenden Subjektes voraussetzen, also eben jene Schwierigkeit behaupten, die gehoben werden soll? Und wenn das erkennende Subjekt selbst absolut ist, was es nach dem konsequenten Monismus sein muß, wie kann es auf endliche Weise die Welt und sich selbst erkennen? So werden wir vor die verhängnisvolle Alternative gestellt: entweder macht man mit dem Begriffe des Absoluten Ernst, und dann ist die Beschränktheit, Abhängigkeit, Individualität und Mannigfaltigkeit der Einzeldinge ein unlösbares Rätsel, ja theoretisch unmöglich; oder man erkennt diese empirischen Eigenschaften der Dinge als tatsächlich an, und dann kann die Welt unmöglich absolut sein, dann kann sie überhaupt nicht sein. Denn bloß Relatives setzen heißt nichts setzen. Dagegen hilft auch die Annahme Lotzes nichts, daß die ganze Reihe der voneinander abhängigen und miteinander zusammenhängenden Glieder auf einmal und zugleich vorhanden sei und eben deshalb das absolute Ganze bilde. Denn unter dieser Annahme müßte jedes Glied zugleich als seiend und nichtseiend gedacht werden. Als seiend, denn es soll doch die anderen Glieder bedingen, die von ihm abhängen und ohne dasselbe nicht existieren können; als nichtseiend, denn auch dieses Glied ist von allen anderen abhängig und ohne jene unmöglich. So fehlt also jenes Seiende, welches den Grund und die Bedingung allen Seins enthalten würde.

Heben wir nun aus dieser Gesamtheit ein Glied (a) heraus, ohne das alle anderen Glieder (R) nicht existieren können, das aber auch selbst ohne jene nicht sein kann, so kommen wir zu dem merkwürdigen Schlusse, daß, weil a nicht ohne R und R nicht ohne a sein kann, auch a

nicht ohne a ist. Das heißt mit anderen Worten, daß a sich selbst in seinem Sein voraussetzt, daß es selbst der Grund seines Seins ist. Mithin wäre a, und da dasselbe von allen anderen Gliedern gesagt werden kann, wären alle Einzeldinge absolut, was die obige Voraussetzung aufheben würde, oder man müßte annehmen, a sei zwar relativ, aber in irgend einer Weise ohne einen äußeren Grund plötzlich aus nichts entstanden. Welchen vernünftigen Sinn kann man aber dieser zweiten Erklärung unterlegen? Wird nicht durch die letzte Behauptung des ursachlosen Entstehens die erste der Relativität aufgehoben? Kommen wir nicht so wiederum zum Begriff des absoluten Werdens?

Endlich spricht auch die tatsächliche zeitliche Entwicklung der Welt gegen ihre Absolutheit. Wir haben schon oben (n. 44, 45) darauf hingewiesen, daß der Begriff der Entwicklung mit dem Begriff des Absoluten unvereinbar ist. Ein absolutes Wesen hat eben deswegen, weil es absolut ist, alles Sein und alle Vollkommenheit gleichzeitig und wirklich in sich.

Die Welt kann also der absolute Grund ihres eigenen Seins und Geschehens nicht sein; und da ein relatives Wesen ohne ein absolutes nicht existieren kann (n. 46), so weist die Welt naturnotwendig auf ein außer ihr stehendes, absolutes Wesen hin. Nun haben wir schon oben konstatiert, daß der letzte Grund bewußt-geistiger Natur ist, und es ergibt sich somit die Notwendigkeit der Annahme eines außerweltlichen, bewußt-geistigen, absoluten Wesens, welches der ewige, schöpferische, leitende und ordnende Grund der empirischen Welt ist. So gelangen wir über den Monismus hinaus zum Monotheismus.

59. Zu derselben Annahme zwingt uns auch die Erörterung der zweiten Frage, die den entgegengesetzten Weg einschlägt, ob nämlich, die Existenz eines absoluten Wesens vorausgesetzt, dieses mit der Welt identisch sein kann. Die letzten Erörterungen über das Verhältnis des Relativen zum Absoluten enthalten schon zum großen Teil die Antwort hierauf. Es erübrigt nur noch zu untersuchen, wie, wenn wir auch jene Identität der Welt mit dem Absoluten voraussetzen, das Absolute sich in die Welt differenzieren kann. Diese Frage ist von jeher für die Pantheisten und Monisten aller Richtungen ein Kreuz gewesen. Und doch muß der Monismus eine Antwort auf

dieselbe geben, denn der einheitliche Weltgrund ist von ihm doch nur zu dem Zwecke angenommen worden, um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu erklären. Bisher ist es aber noch keinem Pantheisten und Monisten gelungen, die Kluft zwischen dem Absoluten und Endlichen zu überbrücken, und noch viel weniger zu zeigen, wie sich das eine in die Vielheit spaltet. Schon Heraclit hat diese Unmöglichkeit eingesehen und darum zu verschiedenen Erklärungen gegriffen, indem er die Vielheit bald als das Resultat eines Krieges der Dinge untereinander (*πόλεμος πατὴρ πάντων*), bald als einen bloß subjektiven Schein unserer Sinneserkenntnis darstellt. Heraclit sind die anderen Philosophen gefolgt. Fichte setzt etwas vom Ich Unabhängiges, an welchem sich die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich gleichsam stößt, an dem es sich reflektiert und so zum Vielfachen bestimmt. Da nun aber das Ich das einzige Reale ist, so wird jene Grenze wiederum nur als etwas vom Ich Abhängiges und von ihm Gesetztes betrachtet.

Andere, wie Schopenhauer und Schelling, haben nach der zweiten Erklärung Heraclits gegriffen. Nach dem ersteren erscheinen die Dinge nur durch die Kategorien der Zeit, des Raumes und der Kausalität verschieden und individuell begrenzt, und Schelling spricht einen ähnlichen Gedanken aus, wenn er der gemeinen Anschauung eine höhere, intellektuelle gegenüberstellt. Wie jedoch im ersten Falle der Kampf der Dinge infolge einer Verschiedenheit ihrer Strömung und die Reflexion des Ich an der Grenzwand des Nicht-Ich unerklärlich bleibt, so ist im anderen Falle nicht einzusehen, woher die Trübung der subjektiven Auffassung kommen soll.

Spinoza spricht z. B. ausdrücklich seine Überzeugung aus, daß es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Übergang gibt, da alles, was unmittelbar aus Gottes unendlicher Natur hervorgeht, nur wieder unendlich sein kann. Und doch soll die endliche Welt nur eine Seite Gottes, die natura naturata, sein! Darum lehrt Spinoza, jedes einzelne endliche Ding werde determiniert durch eine ebenfalls endliche, determinierte Ursache, und die Reihe dieser endlichen Ursachen sei unendlich. Aber wird hiermit auch nur die Möglichkeit eines Überganges vom Endlichen zum Unendlichen angedeutet? Ebenso erkennt Schelling die Unmöglichkeit einer Aleitung an und

behauptet daher, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar. Was wir uns jedoch unter diesem Abbrechen von der Absolutheit, unter dem Sprunge aus dem Unendlichen ins Endliche vernünftigerweise denken sollen, läßt Schelling völlig im unklaren. Hegel nimmt zu der gezwungenen Erklärung seine Zuflucht, daß jeder Begriff notwendig sein Gegenteil in sich selbst enthalte, daß sich somit das Absolute das in ihm enthaltene Nicht-Absolute entgegensetzt, um sich nachher mit diesem wieder zu einer höheren Einheit zu verbinden. Schleiermacher geht noch weiter und verzichtet überhaupt auf eine logische Deduktion der Vielheit aus der Einheit; er erklärt einfach die empirische Mannigfaltigkeit als dem Absoluten entgegengesetzt und doch als Stufen seiner Entwicklung.

60. Überall sehen wir die monistischen Weltanschauungen auf den Begriff des absoluten, ursachlosen Werdens zurückgehen. Heraclit hat diesen Begriff am schärfsten formuliert und zur Grundlage seines Systems erhoben; Plotin lehrt in ähnlicher Weise, daß das eine Seiende sein eigenes Wesen hervorgebracht habe, daß also sein Wirken die Bedingung seines Seins sei. Fichtes Ich ist nur darum, weil es sich selbst setzt und so sich durch sein eigenes Tun hervorbringt; Hegel macht das Werden zum Absoluten selbst, und in der neuesten Philosophie zeigt sich dieser Begriff mehr oder weniger klar im subjektiven Idealismus und der Immanenzphilosophie, im Voluntarismus, Psychomonismus und sogar in einigen theologischen Richtungen. Auch der evolutionistische Monismus gehört hierher, da nach ihm das Absolute sich selbst erst hervorbringt.

Ein absolutes und ursachloses Werden ist jedoch ein logisch unhaltbarer Begriff. Denn als Werden drückt er aus, daß jetzt etwas ist, was vorher nicht war, daß es also in der Zeit entstanden, mithin nicht notwendig ist. Ein solches Werden unterliegt, wie wir bereits hervorgehoben haben, dem Kausalgesetz. Diese Unterordnung hebt jedoch der Beisatz „absolutes“ wieder auf, indem er behauptet, jenes Werden habe keine Ursache, weder eine innere noch eine äußere, es sei ursachlos, es sei einfach da, so wie es vorher nicht da war. Wie man somit keinen Grund angeben kann, warum etwas jetzt da ist, so kann man überhaupt keinen Grund für das Sein oder Nichtsein eines

Dinges angeben. So enthält das absolute Werden Sein und Nichtsein zugleich und ist unfähig, das Sein zu erklären, und noch viel weniger geeignet, ein philosophisches Verständnis des Zusammenhanges zwischen den Einzeldingen und dem Ganzen zu ermöglichen.

Um so merkwürdiger muß es erscheinen, daß dieser Begriff nicht nur zu allen Zeiten Anhänger gefunden hat, sondern sogar von manchen zum Grundprinzip ihrer ganzen Philosophie erhoben worden ist. Hegel geht sogar so weit, daß er die alte Logik umstoßen und eine neue einführen will, in welcher gerade der Widerspruch zum Prinzip der Philosophie erhoben wird, nur um den Begriff des absoluten Werdens festhalten zu können. Und hierin liegt ein großes Verdienst Hegels insofern, als er nachgewiesen hat, daß die pantheistisch-monistische Weltanschauung nur dann festgehalten werden kann, wenn man den Widerspruch, also das Unlogische und Unmögliche, zum Prinzip erhebt. Aber eben damit muß der Monismus auch klar bekennen, daß er sich einfach jenseits von Wissenschaft und Vernunft stellt und in dieser Stellung allerdings nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden kann. Er muß alsdann gerade auf dasjenige Lob verzichten, welches er heute am meisten für sich in Anspruch nimmt, nämlich das Resultat einer streng wissenschaftlich-empirischen Forschung zu sein. Oder sollte es vielleicht ein zweites Grundprinzip der monistischen Philosophie sein, strenge Wissenschaftlichkeit dort vorzugeben, wo keine vorhanden ist?

Somit kommen wir auch hier wieder zu dem Ergebnis, daß das Absolute mit der Welt nicht identisch sein kann, und, da ein Absolutes denn doch notwendig gefordert wird, dieses ein von der Welt verschiedenes Wesen besitzen muß. Nicht durch Differenzierung des einen Absoluten ist die Welt entstanden, und gerade die Lehre vom absoluten Werden, deren sich sämtliche Monisten bedienen, ist der klarste Beweis, daß Absolutes nnd Relatives ein einziges Wesen nie bilden können. Ja noch mehr, wäre die individuelle Erfahrungswelt durch absolutes Werden entstanden, so wäre sie vom absoluten Weltgrunde durchaus verschieden und unabhängig, viel unabhängiger als im Theismus, sogar als im Deismus.

61. Mit den letzten positiven Erörterungen scheinen nicht nur die bisher besprochenen, sondern überhaupt alle

monistischen Anschauungen als unmöglich und widersprechend dargetan zu sein. Jedoch erhebt sich gerade hier noch von verschiedenen Seiten her ein Einwand, der unsere tiefsten Fundamente zu erschüttern droht. Der erkenntnistheoretische Monismus hält uns vor, daß sowohl wir wie auch die von uns bekämpften metaphysischen Monisten von einem ganz falschen Standpunkte ausgehen, indem wir einfach die reale, von uns unabhängige Wirklichkeit der uns umgebenden Welt annehmen. Vielleicht ist die Wirklichkeit mit ihren Gesetzen in einer durchaus verschiedenen Weise aufzufassen? Und wird nicht dann das Prinzip der Kausalität und Wechselwirkung, auf das wir wie unsere Gegner uns bisher gestützt haben, einen völlig heterogenen Charakter, eine ganz andere Bedeutung annehmen? Alsdann sind alle unsere bisherigen Untersuchungen unnötig; dann ist der Kampf nur ein Scheinkampf, da beide Richtungen im Grunde von denselben falschen Annahmen ausgehen! Es bleibt uns daher noch eine Auseinandersetzung mit diesem Monismus übrig, der von allen der radikalste, die Kritik an die untersten Wurzeln setzt und uns zugleich das ganze Problem von einer bisher nicht betrachteten Seite aus zeigt.

IV. Der erkenntnistheoretische Monismus.

62. Das erkenntnistheoretische Problem wurde eigentlich erst in der Philosophie der Neuzeit als ein besonderer Zweig der Philosophie behandelt und gewann bald eine so fundamentale Bedeutung, daß es als die Grundlage der gesamten Philosophie, ja von vielen als der einzige Gegenstand derselben betrachtet wurde.

Descartes hatte zu dieser Entwicklung den Anstoß gegeben. Zunächst kennt er nur sein denkendes Ich; erst weiterhin stellt er sich die Frage nach der Existenz der Körperwelt. Da aber die Körper wegen ihrer völligen Heterogeneität (als res entensa) keinen kausalen Einfluß auf die Seele ausüben können, so folgt hieraus, daß wir nur unsere Ideen kennen, worunter Descartes auch die Empfindungen, Gefühle, Phantasievorstellungen, kurz alle Bewußtseinstatsachen versteht. Damit ist das Programm des Idealismus bereits klar ausgesprochen. Locke, Berkeley, Hume und Kant sind auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter vorgedrungen.

Bereits in den vorigen Abschnitten haben wir wiederholt Gelegenheit gehabt, auf den Einfluß hinzuweisen, den die idealistische Erkenntnistheorie auf den Monismus ausgeübt hat. Aber auch umgekehrt haben monistische Anschauungen auf die Erkenntnistheorie in mannigfacher Weise eingewirkt. So ist vor allem eine monistische Erkenntnistheorie und erkenntnistheoretischer Monismus wohl zu unterscheiden. Allerdings verwechseln die Monisten selbst oft genug beide Begriffe. Dem Wortlaute gemäß besagt jedoch die monistische Erkenntnistheorie diejenige Theorie, welche sich auf einer bereits ausgebildeten monistischen Anschauung erst aufbaut, welche vor allem im Gegensatze zur Kantschen Erkenntnistheorie den Unterschied von Vorstellung und (unerkennbarem) Ding an sich verwirft und Sein gleich Denken setzt.

Mit dieser Theorie können wir uns hier nicht beschäftigen; und wenn es auch nicht zu leugnen ist, daß mannigfache Fäden die monistische Erkenntnistheorie mit dem erkenntnistheoretischen Monismus verknüpfen, so wird doch erstere nur insofern berücksichtigt werden können, als sie tatsächlich von dem zweiten ausgeht oder in ihn einmündet. Unter erkenntnistheoretischem Monismus aber wird vor allem diejenige Weltanschauung zu verstehen sein, welche nicht von einer objektiven Wirklichkeit, sondern von unserer Erkenntnis und den Tatsachen des Bewußtseins ausgehend zu einer monistischen Auffassung dieses Tatsachenkomplexes vorzudringen sucht. Während also erstere Theorie nur eine kritische Untersuchung unseres Erkennens liefern will, erhebt letzterer den Anspruch auf eine vollständige, einheitliche Weltanschauung.

Alle hierher gehörigen Richtungen zerfallen nun in zwei große Gruppen, je nachdem sie entweder über das Ich und seine Bewußtseinstatsachen hinausgehen und, wie Berkeley, Fichte oder Bergmann, eine objektiv existierende immaterielle Bewußtseinseinheit annehmen, — oder aber jeden Fortgang über das erkennende Ich als unbegründete metaphysische Spekulation verwerfen. Indem so erstere Richtung zur Annahme eines objektiven Seins gelangt, steht sie zugleich den metaphysischen Systemen des Monismus näher und bildet gewissermaßen den Übergang von diesen zum reinen erkenntnistheoretischen Monismus. Eben wegen dieser Eigentümlichkeit seiner Resultate können wir diese Richtung den objektiven

Immaterialismus nennen, während die letztere als subjektiver Immaterialismus oder noch besser als Bewußtseinsmonismus bezeichnet wird.

63. Der objektive Immaterialismus wurde zuerst von Berkeley ausgebildet. Bereits nach Locke beschränkt sich unsere ganze Erkenntnis auf die Zusammenfügung der Ideen, welche die Sensation und Reflexion bietet; die körperlichen Substanzen sind nach ihm nichts anderes als eine Summe einfacher Ideen, die wir in einem Subjekte vereint denken, ohne jedoch dieses Subjekt irgendwie erkennen zu können. Auch eine immaterielle Seelensubstanz vermögen wir nicht zu begreifen. Während jedoch Locke noch die Existenz der Substanzen unangetastet läßt, schreitet Berkeley zur Leugnung aller materiellen Substanzen vor und behauptet, nur der Geist könne bestehen. Um aber die Konsequenz zum Solipsismus zu vermeiden, sagt er, daß die Gesetzmäßigkeit unserer Vorstellungen und Wahrnehmungen, sowie ihre Unabhängigkeit von unserem Willen auf eine äußere Ursache hinweisen. Und da nur Geister und deren Funktionen existieren können, so sind die sogenannten äußeren Dinge nichts als Ideen, die von den Geistern getragen werden. Sie werden in diesen Geistern von dem unendlichen Geiste (Gott) hervorgebracht, und auch uns werden sie von ihm eingeprägt. So bildet sich der Berkeleysche Immaterialismus aus, der aber zuletzt zwischen einer theistischen und monistischen Fassung unklar hin- und herschwankt.

Im eigentlichen Sinne monistisch ist der objektive Idealismus zu nennen, den J. G. Fichte entwickelt hat. Insofern sich sein System auf den rationalistischen Voraussetzungen aufbaut, gehört er zu der bereits besprochenen Gruppe des rationalistischen Monismus; insofern er aber in diesen Voraussetzungen erst durch eine erkenntnistheoretische Bearbeitung von Sein und Denken gelangt, hat er hier einen Platz. Überhaupt steht der rationalistische Monismus mit der ersten Gruppe des erkenntnistheoretischen Monismus in engster Beziehung. Von der Kantschen Erkenntnistheorie ausgehend, leugnet Fichte einfach das unbekannte X, von dem wir nicht einmal wissen können, ob es existiert. Die ganze Welt verwandelt sich ihm in das All-Ich. Wie das Ich durch den Prozeß der Thesis, Antithesis und Synthesis zu aller Erkenntnis gelangen soll, so setzt auch das absolute Ich in denselben Prozessen, in

denen es denkt und erkennt, zugleich mit und durch diese Erkenntnis die ganze Wirklichkeit. Schelling und Hegel haben, ebenfalls Rationalisten, ähnliche Systeme ausgebildet. — In neuester Zeit vertritt Julius Bergmann in seinem „System des objektiven Idealismus" einen wesensverwandten Standpunkt. Auch nach ihm existiert die Körperwelt nicht an sich als solche, ist aber auch nicht unsere bloße Vorstellung, sondern der Inhalt eines alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich fassenden Bewußtseins, so daß nichts anderes an sich existiere als dieses universale Bewußtsein und seine Teile.

64. So anerkennenswert nun auch die Bemühungen des objektiven Idealismus sind, dem subjektiven gegenüber die Existenz einer realen Außenwelt aufrecht zu erhalten, so muß doch bemerkt werden, daß er seine eigenen Prinzipien umstößt, wenn er vom Ich auf ein allgemeines Bewußtsein schließt, dessen Vorstellungsinhalt die sogenannte Außenwelt sein soll. Es ist ein metaphysischer Sprung, wie Wundt dieses Vorgehen sehr richtig bezeichnet hat. Sobald einmal nur die Bewußtseinstatsachen als das einzige und einzig gewisse Objekt unserer Erkenntnis erklärt werden, ist jeder Fortgang zu einem außerhalb des Bewußtseins existierenden Sein unberechtigt und unbegründet. Wenn ferner der Immaterialismus alles zu einem geistigen Wesen stempelt, so gerät er in dieselben Schwierigkeiten, die wir schon beim spiritualistischen Monismus betont haben; und ähnliche Gründe, wie sie dort besprochen wurden, widersetzen sich der monistischen Auffassung dieses Bewußtseins. Nach dem objektiven Idealismus soll die ganze Welt ein einziges Bewußtsein sein, welches alle einfachen bewußten Wesen als seine Teile in sich faßt. Aber mit dieser Annahme gerät er in einen Widerspruch sowohl zu den Tatsachen der Erfahrung als zu den Grundprinzipien der Vernunft. Denn wird das Bewußtsein als ein einfaches geistiges Wesen aufgefaßt, so ist nicht einzusehen, wie es andere einfache bewußte Wesen als seine Teile enthalten hann, noch wie sich diese Teile als einfache, voneinander unabhängige bewußte Wesen aufzufassen vermögen. Gerade die tägliche, klarste Erfahrung eines jeden zeigt diese gegenseitige Selbständigkeit und vollständige Individualität der einzelnen Bewußtseinszentren. Wie wir uns selbst zu verschiedenen Zeiten dennoch als identisch auffassen, so müßten wir auch die Identität unseres Ich

mit anderen Ichs unmittelbar erfahren. Die Bemerkung, daß in unserem eigenen Ich nur eine relativ stärkere Einheit vorhanden ist, während die Identität mit anderen wegen der unterbewußten Verknüpfungen uns nicht bekannt wird, ist insofern nicht stichhaltig, da in einem einfachen bewußten Wesen von stellenweise intensiverer und weniger intensiver Einheit nicht die Rede sein kann. Außerdem behauptet ja der Immaterialismus, daß nur die Tatsachen des Bewußtseins, und zwar insofern es Tatsachen des Bewußtseins sind, Gewißheit haben. Woher hat er dann eine Kenntnis von gewissen unterbewußten Verknüpfungen? Zu diesen Tatsachen gehört weder die Existenz eines hinter denselben existierenden Ich, noch auch die eines universellen Bewußtseins. Derartige Schlußfolgerungen stützen sich nicht mehr auf Bewußtseinstatsachen, sondern auf Gesetze, denen man objektive Gültigkeit zuschreibt. Objektiv gültige Gesetze kann es aber nur geben, wenn es eine objektive Wirklichkeit gibt; und eben diese wird ja durch ausschließliche Betonung des Immanenzprinzips in Zweifel gezogen.

Darum wird von anderer Seite das bewußte Ich nicht als eine einfache geistige Substanz betrachtet, sondern nur als die Summe der Bewußtseinstatsachen schlechthin. Aber auf Grund einer solchen Annahme kann von einem Übergange zu anderen Bewußtseinen oder zu einem allgemeinen Bewußtsein noch viel weniger die Rede sein. Eine einfache geistige Substanz ist dann eine ganz unmögliche Annahme. Ja es kann überhaupt von einer Wesenseinheit gar nicht die Rede sein, und sogar der Begriff der Kontinuität des Bewußtseins geht notwendig verloren. Denn der Schlaf unterbricht tagtäglich die Reihe der Bewußtseinsvorgänge, und unser individuelles Dasein ist nur auf eine kurze Spanne Zeit beschränkt. Hypothetische Ergänzungen der tatsächlichen Lücken haben auf Grund der obigen Annahme keinen Wert, denn die angenommene Möglichkeit, daß auch zu diesen Zeiten unser Bewußtsein unter anderen Umständen eine Reihe von Tatsachen hätte wahrnehmen können, ist selbst gewiß keine Bewußtseinstatsache, sondern nur eine Annahme, die sich auf die Existenz eines fortdauernden Wesens stützt. So fällt die letztere Auffassung in die erstere zurück.

65. Daher scheint der rein subjektive Idealismus, der im Solipsismus seine absurdeste, aber konsequenteste

Fassung erhalten hat, vom Standpunkte des Immanenzprinzips aus weit mehr Recht zu haben. Auch diese erkenntnistheoretische Richtung könnte allenfalls monistisch genannt werden, da sie nur ein einziges Wesen anerkennt, nämlich das Ich, und den Unterschied von physischem und psychischem Sein aufhebt, indem auch der eigene Körper nur eine Bewußtseinserscheinung, also geistig ist. Insofern er jedoch zumeist über das Wesen des Seins keine Untersuchungen anstellen, sondern nur eine kritische Erkenntnistheorie bieten will, verdient er diesen Namen weniger. Übrigens ist der Monismus seinem Wesen nach eine Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhange und Wesen des Wirklichen, setzt also ein solches außer uns voraus; der subjektive Idealismus entzieht dieser Frage selbst den Boden.

Dagegen ist hier derjenige Idealismus zu erwähnen, der von seinen Vertretern selbst als Bewußtseinsmonismus bezeichnet wird. Dieser läßt sogar das transzendente Ich, an welchem der Solipsismus älterer Richtungen noch festgehalten hat, fallen, und erklärt die Elemente des Bewußtseins selbst als das einzig Wirkliche und Gewisse. Was ihm in der Gegenwart so viele Anhänger gewinnt, ist der für den ersten Augenblick bezaubernde Anschein, als ließe sich auf diesem Boden eine völlig voraussetzungslose und mithin gewisse Wissenschaft und Philosophie aufbauen. Voraussetzungslosigkeit ist ja das Losungswort unserer Zeit geworden. Hierher gehört die Immanenzphilosophie, deren Hauptvertreter W. Schuppe, Johann Rehmke, M. Kaufmann sind, die auch den Namen „Bewußtseinsmonismus" oder „erkenntnistheoretischer Monismus" geprägt haben. Die Philosophie des unmittelbar Gegebenen will demnach Wissenschaft der reinen, d. h. von allen metaphysischen Zugaben freien Erfahrung sein und erkennt nur das im Bewußtsein Gegebene als wirklich und gewiß an. Hume ist der bedeutendste Vorläufer dieser Richtung. Nach ihr ist alles, was uns bewußt ist, eben deswegen auch wirklich, und unter Objekt ist nichts anderes als das Bewußtseinsphänomen zu verstehen.

Von diesem Standpunkte aus ergibt sich allerdings eine ganz eigentümliche Auffassung des Weltganzen. Der Unterschied zwischen physischem und psychischem Sein ist gänzlich verschwunden, die ganze Welt ist nur der einheitliche Zusammenhang der verschiedensten Bewußtseins-

elemente. Nur indem diese Elemente in ihrem objektiven Zusammenhange betrachtet werden, werden sie als Gegenstand der Naturwissenschaft der Psychologie gegenübergestellt, welche die Zusammenhänge derselben Elemente zu denjenigen betrachtet, die wir in engerem Sinne als unser Ich zu bezeichnen pflegen. Jedoch ist diese Zusammenfassung ganz bestimmter Elemente zum Ich nur willkürlich und hat einen rein ökonomisch-praktischen Zweck; mit vollem Rechte könnte man von diesem Standpunkte aus das Ich als den Zusammenhang sämtlicher Elemente, also der ganzen Welt, bezeichnen. Anschauungen, wie sie soeben ausgesprochen wurden, hat vor allem Ernst Mach in seinen Werken dargelegt und als die einzig mögliche „antimetaphysische", d. h. auf der exakten Erfahrung beruhende Ansicht über die Wirklichkeit darzutun gesucht. Da er die Elemente des Bewußtseins Empfindungen nennt, so wurde seine Auffassung nicht mit Unrecht als „Empfindungsmonismus" bezeichnet. In enger Beziehung zu derartigen Anschauungen stehen auch die Empiriokritiker mit R. Avenarius und J. Petzoldt an der Spitze, sowie einige ihnen verwandte Erkenntnistheoretiker, wie P. Volkmann und Kleinpeter.

66. So wenig nun derartige psychologische und erkenntnistheoretische Forschungen unterschätzt werden dürfen, da sie in hohem Grade geeignet sind, den tatsächlichen Ausgangspunkt unserer Erkenntnis von allen durch Tradition, Angewöhnung und metaphysische Vorurteile entstandenen Beimischungen loszuschälen und so in helleres Licht zu stellen, so sind sie doch auch, vor allem, wenn sie einseitig betont werden, nicht völlig einwandsfrei. Wenn wirklich nur meine Empfindungen das einzig Gewisse sind, dann scheint der Solipsismus, den auch in der Tat M. Kaufmann und Schubert-Soldern vertreten, die unvermeidliche Folge zu sein, und die entgegengesetzte Annahme, die ganze Welt sei eine Summe solcher Empfindungen, kann dieser Konsequenz keinen hinreichenden Widerstand bieten. Denn wir können uns nun einmal die Empfindungen nicht als etwas gewissermaßen für sich Existierendes denken. Es sind nicht reine Empfindungen, die die Welt bilden, sondern unsere Empfindungen. Eine Empfindung muß jemand angehören, der sie hat. Sind aber alle Empfindungen mir angehörig, was bleibt da übrig als die Annahme nur meines Ich?

Überhaupt gerät man in nicht geringe Verlegenheit, wenn man nur die Bewußtseinstatsachen als solche als das einzig Gewisse anerkennen will. Es bleibt dann nur eine rein introspektive Psychologie übrig, die sich höchstens durch Beschreibung der Bewußtseinstatsachen formulieren ließe. Und auch das nicht einmal. Jede Beschreibung stützt sich auf eine Fülle von Voraussetzungen, die nicht wiederum ihrerseits Tatsachen des Bewußtseins sind. Sie muß mit Symbolen operieren, die den Tatbestand wiedergeben sollen, sie muß abstrahieren, vergleichen, allgemeine Begriffe bilden. Sie setzt andere Bewußtseinszentren voraus, die das Dargestellte verstehen und beurteilen können. Sie muß sich ferner auf die Erinnerung und Vergleichung bereits erlebter Tatsachen stützen. Alle Bewußtseinsvorgänge jedoch, die der Vergangenheit angehören, sind nicht mehr unmittelbar gegenwärtig; und so sieht man sich, wenn man einmal das Prinzip der Immanenz annimmt, auf den unmittelbar gegenwärtigen Augenblick beschränkt. Tatsächlich nimmt auch z. B. Kleinpeter diesen Standpunkt ein. Damit hört aber nicht nur jede erklärende und beschreibende Wissenschaft auf, damit hört auch das Bewußtsein auf, Bewußtsein zu sein. Denn ein im strengen Sinne des Wortes momentanes Bewußtsein ist kein Bewußtsein mehr. Und wenn die erkenntnistheoretischen Monisten die Interpolation und Extrapolation behufs wissenschaftlicher Bearbeitung dieser Bewußtseinsdaten anwenden, so geben sie damit selbst den unzureichenden Charakter ihres Prinzips der Immanenz offen zu.

67. Der erkenntnistheoretische Monismus identifiziert übrigens in unberechtigter Weise das unmittelbar Gewisse mit dem einzig Gewissen. Es kann gar kein Zweifel sein, daß wir z. B. von der Außenwelt keine im strengsten Sinne unmittelbare Gewißheit haben, daß nur unser Fühlen, Empfinden, Denken, Zweifeln uns unmittelbar und unzweifelhaft gewiß ist. Wenn aber aus diesen unmittelbar gewissen Tatsachen nach ebenfalls unmittelbar gewissen Denkprinzipien logische Schlußfolgerungen gezogen werden, so sind die so erhaltenen Resultate ebenfalls gewiß, wenn auch nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Gibt es aber solche unmittelbar gewisse Denkprinzipien? Das Immanenzprinzip scheint die Möglichkeit derselben auszuschließen. Aber eben deswegen ist zu betonen, daß der erkenntnistheoretische Monismus das Gebiet

des unmittelbar Gewissen zu eng faßt. Nehmen wir doch einmal die fundamentalsten Denkgesetze, z. B. das Prinzip der Identität, das auch von den extremsten Relativisten dieser Richtung, wie von Kleinpeter, als logischer Grundsatz anerkannt wird. Nach den vorher erwähnten Grundsätzen könnte dieses Prinzip nur insofern gewiß sein, als es unmittelbar gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt ist; auf eine objektive Gewißheit, indem es die Identität desselben Dinges mit sich selbst behauptet, kann es gar keinen Anspruch erheben. Daraus ergeben sich aber weitere sehr gewichtige Folgerungen. Denn dann kann kein einziges Prinzip aufgestellt werden, das für die objektive Wirklichkeit oder für unseren Denkprozeß bindende Gültigkeit hätte. Wäre dieser Standpunkt richtig, dann wären allerdings die Einwände, die der erkenntnistheoretische Monismus gegen den metaphysischen Monismus wie überhaupt gegen die Metaphysik erhebt und die wir oben (n. 61) ganz kurz erwähnt haben, berechtigt; dann befänden wir uns allerdings auf schwankendem Boden, und unser ganzer Kampf wäre nur ein Scheinkampf. Leider wird aber damit jede Logik und Erkenntnistheorie, wie überhaupt jede Wissenschaft untergraben, und der erkenntnistheoretische Monismus macht sich selbst ganz unmöglich. Von einem Urteil, von einer Bejahung oder Verneinung, ja selbst von einem Zweifel kann alsdann nicht die Rede sein; es bleibt nur die Gewißheit, welche das unmittelbare Erlebnis als solches hat, wenn man ein solches geist- und verstandloses Bewußtsein seiner Zustände, das auch das Tier besitzt, überhaupt noch Gewißheit nennen will.

68. Allerdings wollen die erwähnten Richtungen in ihrer Skepsis gewöhnlich nicht so weit gehen. Sie erkennen den Satz der Identität und des Widerspruchs an, und nur den weiteren Sätzen, dem Prinzip des zureichenden Grundes und dem Kausalitätsprinzip, geben sie eine andere Fassung. Nach Ernst Mach sind die sogenannten Dinge gar keine wirklichen „Dinge“, sondern nur Gedankensymbole für Empfindungskomplexe von relativer Beständigkeit. Alles, was wir wahrnehmen und was existiert, sind nur Empfindungen, Farben, Töne, Drucke, Räume, Zeiten; diese bilden die Elemente der Welt. Wenn wir von sog. Ursachen und Wirkungen in der Natur sprechen, so heben wir nur willkürlich jene Momente heraus, auf deren Zusammenhang wir bei der Nachbildung einer Tatsache

zu achten haben. Da Wiederholungen gleicher Fälle in Wirklichkeit nie vorkommen, sondern die Anordnung der Elemente bei aller Ähnlichkeit stets eine andere ist, so kann von gleichen Erfolgen unter gleichen Umständen — hierin sieht Mach das Wesentliche des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung — gar nicht die Rede sein. Die Natur ist nur einmal da; und darum gibt es in der Natur überhaupt keine Ursache und keine Wirkung. Die kausale Auffassung der Welt hat daher einen rein ökonomischen Zweck, aber keinen objektiven Wert; sie entspricht nur einem subjektiven unabweislichen Triebe, die Welt als einen Zusammenhang zu verstehen; sie in die Wirklichkeit hineintragen wollen, hieße Mystik treiben. Und da der populäre Kausalbegriff den ökonomischen Zwecken der Wissenschaft nicht genügt, so tritt an seine Stelle der Funktionsbegriff. Dieser drückt die Abhängigkeit der Elemente voneinander viel vollständiger und präziser aus, als durch so wenig bestimmte Begriffe wie Ursache und Wirkung überhaupt geschehen kann.

Fassen wir nun diese positivistisch-phänomenologische Fassung des Kausalitätsprinzips näher ins Auge, da sie vor allem für uns hier von Bedeutung ist. Allerdings ergibt sie sich notwendig aus den vorausgeschickten Prinzipien; nichtsdestoweniger ist zu bemerken, daß die Bewußtseinsmonisten selbst über die sich gesteckten Grenzen hinausgehen. Nach Mach soll die Natur nur einmal da sein, und doch gibt er eine allgemeine Beständigkeit der Verbindungen der Elemente zu, ja baut gerade auf ihr seine Wissenschaft auf. Es erhebt sich nun die Frage, warum sich denn die Elemente unter gewissen Bedingungen beständig zeigen, warum sie überhaupt aufeinander folgen, warum sie bald beharren, bald wechseln. Diese Frage nach dem Warum läßt sich nun einmal nicht abweisen, solange man nicht auf ein Verständnis der Wirklichkeit verzichten will. Sie steht uns nach der ganz richtigen Bemerkung Machs wie eine fremde Macht gegenüber. Dieser kausale Trieb wäre aber selbst seiner subjektiven Notwendigkeit nach ganz unbegreiflich, wenn wir nur Empfindungen als gewiß wahrnähmen.

Ja noch mehr, indem die objektive Gültigkeit des Kausalitätsprinzips aufgegeben wird, wird auch indirekt das Prinzip der Identität und des Widerspruchs umgestoßen. Denn das Kausalitätsprinzip baut sich schließlich auf diesen

auf. Wenn die Empfindungselemente nicht dieselben bleiben, sondern wechseln, so muß es einen hinreichenden Grund dieses Wechsels geben, denn sonst blieben sie unverändert; und dieser Gedanke führt uns sofort zur objektiv gültigen Kausalität. Umgekehrt käme die Leugnung seiner Berechtigung auf die Annahme eines absoluten Werdens hinaus, deren logischen Wert wir bereits oben diskutiert haben. Wollte man nun einwenden, daß weder der eine noch der andere Standpunkt zu Recht bestehe, da er eine objektive Wirklichkeit mit eigenen Gesetzen voraussetze, so ließe sich allerdings gegen einen solchen Einwand nichts mehr sagen, aber von diesem Standpunkte aus hört überhaupt alles Denken auf. Übrigens würde sich dieser Einwand gegen die Bewußtseinsmonisten selbst richten, denn auch sie nehmen wirklich existierende Empfindungselemente und sie beherrschende Gesetze an.

Wenn nun dem Kausalitätsprinzip innerhalb der empirischen Wissenschaften kein Wert zugeschrieben und an dessen Stelle der Funktionsbegriff gesetzt wird, so ist ein solches Vorgehen bis zu einem gewissen Grade sowohl verständlich als auch berechtigt. Denn diesen Wissenschaften ist mit dem allgemeinen Prinzip, daß jeder Wechsel der Erscheinung eine Ursache haben müsse, nicht viel gedient; wollen sie ja möglichst exakt bestimmen, welcher Art die betreffenden Ursachen sind und nach welchen Gesetzen sich die Abhängigkeit der untersuchten Erscheinungen zeigt. Das kann nun der Kausalbegriff freilich nicht leisten. Wenn man aber bloß aus diesem Grunde diesen Begriff als unnötig ganz verwerfen will, so übersieht man hierbei, daß der Mangel nicht an diesem Prinzip, sondern an denen liegt, die von demselben mehr verlangen, als er zu bieten vermag. Also nicht der Funktionsbegriff ohne das Kausalitätsprinzip, sondern der Funktionsbegriff auf Grund des Kausalitätsprinzips ist das exakte Mittel der empirischen Wissenschaft.

69. Was wir also vor allem dem erkenntnistheoretischen Monismus vorwerfen müssen, ist, daß er mit seinem Prinzip der Immanenz unser Erkennen auf ein allzu enges Gebiet einschließt.

Daß er aber mit Recht den Namen Monismus führt, ergibt sich aus der ganzen Darlegung. Einen Unterschied von physischem und psychischem Sein gibt es nicht; Empfindungen sind die Elemente der Welt. Über diese mit

Hilfe des Kausalitätsprinzips hinauszugehen ist metaphysische, gehaltlose Spekulation und mystischer, veralteter Fetischismus. Nur die Aufstellung naturwissenschaftlicher Hypothesen ist berechtigt, und auch dies nur insofern, als sie sich durch nachträgliche Erfahrungen bestätigen lassen. Eine derartige Hypothese über die Existenz eines göttlichen, absoluten, der Welt transzendenten Wesens ist natürlich unmöglich; daher gehört der Gottesbegriff nicht in das Gebiet der Wirklichkeit. So ergibt sich von diesem Standpunkte aus die alleinige Anerkennung der empirischen Welt, die Leugnung einer transzendenten Wesenheit sowie eines wesentlichen Unterschiedes zwischen physischem und psychischem Geschehen.

* * *

70. Wir müssen nun unsere Untersuchungen schließen. Nur in den gröbsten Umrissen konnte die im Titel ausgesprochene Aufgabe dargestellt und erörtert werden. Viele hierher gehörige Probleme mußten ganz kurz erwähnt, viele überhaupt nur berührt, viele gänzlich beiseite gelassen werden. So viel ist uns aber klar geworden: der Monismus hat weder die Identität des Physischen mit dem Psychischen, noch die Identität von Welt und Gott mit stichhaltigen Gründen nachzuweisen vermocht.

Was Tzschirner vom Schellingschen System gesagt hat, das läßt sich voll und ganz auf sämtliche monistischen Anschauungen übertragen. „Ich muß gestehen," heißt es (Briefe über Reinhards Geständnisse bei Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik II, 32), „daß mich das allgemeine Leben, welches diese Philosophie in die tote Natur hauchte und den Sonnen und Planeten wie dem Wurme und der Pflanze mitteilt, die Vereinigung, welche sie zwischen dem Unendlichen und Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. ... Die Naturphilosophie warf die Scheidewand zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen schauen und schloß Vernunft und Phantasie in ein Vermögen zusammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuschauen, und setzte Poesie und Philosophie in die engste Verbindung.

„Bald aber verschwand mir diese poetische Stimmung wieder, die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich suchte

den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit einem Male ein schöner Zauber gelöst; da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Konsistenz und Halt umringt: da öffnete sich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicherer Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß sie zu den trostlosesten Resultaten führte. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. . . . Der Gott der Naturphilosophie ist das Universum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches, und was wir das Übersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hereintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in dem Systeme des Absoluten vergebens."



ÜBER DIE ARTEN DER KONTEMPLATION.

Von P. JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO O. CARM. DISC.

Wer sich etwas einläßlicher mit der Geschichte der katholischen Mystik beschäftigt, dem kann die Beobachtung nicht entgehen, daß nach den Zeiten des großen heiligen Mystikerpaares Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuze die Vertreter dieses Zweiges der Theologie die Frage nach den Arten der Kontemplation auf die Bahn brachten und infolge gegensätzlicher Beantwortung in mehrere einander befehdende Lager sich teilten. Die Entschiedenheit und Ausführlichkeit, womit die Mystiker des 17. und 18. Jahrhunderts besonders in Spanien zunächst die Gründe für und gegen die Einteilung der Kontemplation in eine erworbene und eingegossene (aquisita et infusa) erwogen, lassen erkennen, daß man dieser „quaestio

celebris“ eine große Bedeutung beimaß. Die Vertreter der bejahenden Ansicht rekrutierten sich hauptsächlich aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliter, welche unter Führung des auch auf dem Gebiete der scholastischen Philosophie und Theologie hervorragenden Philippus von der heiligsten Dreifaltigkeit mit allem Nachdrucke für die sog. „erworbene“ Beschauung eintraten und sich daher für diese Einteilung entschieden; und es gelang ihnen auch, für ihre Ansicht Schule zu machen, denn die späteren Autoren, die über Mystik schrieben, z. B. Papst Benedikt XIV.,[1] schlossen sich gewöhnlich ohne Bedenken jener Meinung an. Indes waren die Gründe für die Einteilung der Kontemplation in eine erworbene und eingegossene nicht gewichtig und überzeugend genug, um bei den späteren Vertretern der mystischen Theologie einen Umschwung der Meinung zuungunsten jener doppelten Art von Beschauung hintanzuhalten. Hauptsächlich waren es französische Mystiker, denen sich auch der deutsche Benediktiner Schram[2] anschloß, welche die Aufstellung einer erworbenen Kontemplation als unhaltbar und dem echten Begriffe der Beschauung widersprechend zurückweisen zu müssen glaubten, um an deren Stelle eine andere Einteilung der Kontemplation, nämlich in ordentliche und außerordentliche (ordinaria et extraordinaria) zu setzen.

Gleichwohl verschwand damit die von den Karmelitern verteidigte Einteilung der Kontemplation noch nicht von der Bildfläche, wie die allerneuesten mystischen Werke von Ribet[3] und Poulin S. J.[4] beweisen, in welchen der erworbenen und eingegossenen Kontemplation entschieden das Wort geredet wird. Aber auch diesen beiden Autoren erstand ein Gegner in der Person des Anstaltsgeistlichen Saudreau von Angers,[5] welcher einige Schwächen jenes Systems geschickt hervorzuheben verstand. Aber immerhin muß man den neuen Vorstoß, den Saudreau gegen jene Einteilung unternahm, als mißglückt ansehen. Mag auch

[1] De servorum Dei beatific. tom. 3 l. 3 c. 26 n. 7 p. 242 (Patavii 1743).
[2] Theologia mystica. Tom 1 § 250 f.
[3] La mystique divine. Tom. 1 p. 72 ff. (Paris 1895).
[4] Des graces d'oraison. Tom. II. part. IV. ch. n. 6 p. 50 (Paris 1901).
[5] Die Übersetzung hat den Titel: „Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen“. 2. Bd. (Trier 1901).

das Lob, das ein Rezensent in der Linzer Quartalschrift[1] dem Werke dieses Franzosen spendet, berechtigt sein, so läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß die Einwendungen, welche Saudreau gegen die erworbene Kontemplation und somit gegen erstere Zweiteilung der Beschauung erhebt, nicht vollkommen überzeugen. Man vermißt bei Saudreau den richtigen, traditionellen Begriff von Kontemplation.

Dieselbe Anklage muß aber, wie uns scheint, überhaupt gegen jene Mystiker erhoben werden, welche für die Einteilung der Kontemplation in eine ordentliche und außerordentliche, oder auch in eine erworbene und eingegossene eintreten. Forscht man nämlich nach, was die „klassische“ Mystik der Vorzeit von dem Areopagiten an bis auf Johannes vom Kreuze unter der Beschauung verstanden hat, und vergleicht man damit die Begriffe, welche die neueren Mystiker bis herauf auf unsere Zeit der Mehrzahl nach mit jenen Ausdrücken: erworbene, eingegossene, ordentliche, außerordentliche Kontemplation verknüpfen, studiert man die Gründe, welche für die Berechtigung jener verschiedenen Arten von Beschauung ins Feld geführt werden, so kann man sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die Verteidiger genannter Einteilung die Fühlung mit der Mystik der Vorzeit mehr oder weniger verloren und der Vorliebe für eine bestimmte Theorie den Zusammenhang mit der traditionellen Mystik geopfert haben. Dieser Nachweis soll im folgenden versucht und damit ein Beitrag zur Schlichtung jener Streitigkeiten über die Einteilung der Kontemplation geliefert werden. Der Weg, welchen diese Abhandlung bei der Beantwortung der aufgestellten Frage einzuschlagen hat, ist nach dem eben Gesagten klar vorgezeichnet. Wir haben zunächst an der Hand der klassischen Mystiker der Vorzeit den traditionellen Begriff der Kontemplation festzustellen; im Anschlusse daran obliegt uns der Beweis, daß mit diesem aus den besten Mystikern des christlichen Altertums bis herauf zu Johannes vom Kreuze gewonnenen Begriffe sich die obengenannten Einteilungen der Beschauung nicht vereinbaren lassen und daher abzulehnen sind.

Der Verfasser dieser Abhandlung verhehlt sich nicht, daß er bei diesem Ausfluge ins dunkle, geheimnisvolle,

[1] 1903. S. 676 f.

fast sagenhafte Gebiet der Mystik nur wenige Begleiter finden wird; denn die Mystik ist vielfach verschrieen als ein „Land, das seine Bewohner verschlingt“. Indes wenn es auch wahr ist, daß unsere „maschinenschnurrende“, unruhig hin- und hertastende Zeit der Pflege des otium charitatis, wie der hl. Augustin die Kontemplation nennt, nicht günstig ist, so ist doch bei den Theologen unserer Zeit ein wachsendes wissenschaftliches Interesse für die mystische Gottesweisheit nicht zu verkennen, und so mag vielleicht auch dieser Versuch einer Darstellung des wahren Wesens der Beschauung bei manchem Leser freundliche Beachtung finden.

I. Das Wesen der Kontemplation.

Was ist die Beschauung oder die Kontemplation im Sinne der Mystiker der Vorzeit? Als princeps mystarum hat von jeher gegolten und gilt noch immer der Verfasser der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Werke[1]; daher soll aus diesen Büchern zuerst der Begriff der Beschauung bestimmt werden. Wir finden zwar bei ihm keine schulgerechte Definition der Kontemplation, aber es ist doch keine allzu schwierige Arbeit, aus seinen Werken zu eruieren, was er unter Kontemplation versteht.

Hauptsächlich kommt in Frage das 1. Kapitel der Mystica Theologia, § 1, wo Dionysius den Adressaten des Buches, Timotheus, also anredet[2]:

„Du aber, lieber Timotheus! verlasse in der intensiven Hingabe an die mystische Kontemplation die Sinneswahrnehmungen und die Verstandestätigkeiten, ebenso alle sinnenfälligen und intellektuellen Dinge, (überhaupt) alles, was Sein und Nichtsein hat, und erhebe dich nach Möglichkeit, in der Weise des Nichterkennens (ἀγνώστως) zur Vereinigung mit demjenigen, der über jedes Sein und jedes Erkennen erhaben ist; denn durch dieses unaufhaltsame und wahrhaft ungehemmte Hinausgehen über sich selbst und über alle Dinge wirst du, alles abstreifend und von allem losgetrennt, zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit emporgetragen werden.“

[1] Ob Dionysius Areopagita wirklich der Verfasser jener Werke ist, diese Frage ist für unseren Gegenstand irrelevant.
[2] Migne, Patrol. Graecae tom. 3 p. 997 f.

Die katholischen Mystiker sind darin einig, daß der Autor an dieser Stelle in der kürzesten und zusammenfassendsten Form seine Ansicht über das Wesen der Kontemplation zum Ausdrucke gebracht hat, und sie betrachten daher dasjenige, was der Areopagite sonst noch an Belehrungen über die *θεάματα μυστικά* in seinen verschiedenen Werken darbietet, mehr als Erklärungen, Begründungen, Erweiterungen des obigen Zitates.

Versuchen wir nunmehr eine möglichst faßbare Erklärung dieser berühmten Stelle! Vor allem sieht man leicht, daß die *θεάματα μυστικά* der mystischen Kontemplation ein doppeltes Moment in sich schließen: das Verlassen der verschiedenen Stufen der natürlichen Erkenntnisweise und der ihnen entsprechenden Objekte, sodann die „Einigung" des menschlichen Geistes mit Gott durch das Eintreten „in den überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit". Ersteres Moment könnte man bezeichnen als terminus a quo, letzteres als terminus ad quem; beide Momente lassen sich daher füglich vergleichen mit der Rechtfertigung des Sünders. Wie die Erlangung der Rechtfertigungsgnade die Nachlassung der Sünde notwendig voraussetzt, so ist die Einigung des Geistes mit dem überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit bedingt durch das Einstellen der natürlichen Erkenntnistätigkeit, mag sich nun letztere auf natürliche oder übernatürliche Objekte beziehen. Ja, der angezogene Vergleich läßt sich noch weiter führen, indem man sagt: Gleichwie nach der Lehre der meisten Theologen die Eingießung der heiligmachenden Gnade die Ursache der Aufhebung des sündhaften Zustandes ist, so führt das Eintreten in den Lichtstrahl der göttlichen Dunkelheit das Aufhören oder, besser gesagt, das Gebundenwerden der natürlichen Erkenntnistätigkeit herbei. Obschon nämlich das Sistieren der natürlichen Erkenntnisweise nicht als Teilbegriff der Beschauung angesprochen werden darf, deren Wesen, wie sofort gezeigt werden soll, in einer höchst intensiven Geistestätigkeit höherer Art ruht, so steht doch jene Ruhe der natürlichen Erkenntnistätigkeit mit dem Akte der Beschauung in einem kausalen Zusammenhange, in dem Sinne nämlich, daß das Subjekt die durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Formen der Gotteserkenntnis zurückzustellen sich innerlich gedrängt fühlt, wenn das Licht der Beschauung sich geltend macht oder jener illapsus

divini luminis, das zur Kontemplation erhebt, sich vollzieht. Indes wenn auch diese beiden Momente: Sistieren der Formen des naturgemäßen Erkennens und Betätigung der Kontemplation sich derart einander bedingen, daß ein Operieren mit geschaffenen Begriffen und Vorstellungen und ein Erheben zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit sich gegenseitig notwendigerweise ausschließen, so kann doch nicht genug vor dem aus pietistischem Hange oder geistlichem Stolze hervorgehenden Irrtum gewarnt werden, als ob eine fromme, eifrig dem Gebete obliegende Seele durch ein dumpfes, stumpfsinniges Hineinstieren ins Leere den Zustand der Beschaulichkeit herbeiführen könnte, oder als ob jede Unfähigkeit zur Übung der Betrachtung als Signal für den Eintritt des beschaulichen Zustandes angesehen werden dürfte.

Worin besteht nun nach dem Sinne des Areopagiten die Kontemplation? Der Verfasser schildert sie uns als „ein Emporgetragenwerden des menschlichen Geistes (*ἀναχθήσῃ*) zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit“ (*πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα τοῦ θείου σκότους*), als „eine Einigung mit demjenigen, der über jedes Wesen und jede Erkenntnis erhaben ist“ (*ἕνωσις τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν*). In demselben Kapitel[1] bezeichnet er die in dieser Einigung sich vollziehende Geistestätigkeit als ein Eintreten „in das wahrhaft geheimnisvolle Dunkel des Nichterkennens“ (*εἰς τὸν ὄντως μυστικὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας*). Die Beschauung tritt uns also in dieser kurzen Beschreibung entgegen als eine Art von Erkenntnistätigkeit, die nicht unter die Kategorien des natürlichen Erkennens gerechnet werden darf, sondern über dieselben erhaben ist. Der Autor bezeichnet sie nun allerdings als Nichterkennen; jedoch diese Negation des Erkennens kann nicht in dem Sinne gefaßt werden, als ob der Verstand in der Kontemplation in eine träge Lethargie, in einen dämmerhaften Zustand des „Halbseins und Halbnichtseins“ versetzt würde, sondern sie hat die Bedeutung einer positiven Bestimmung, nämlich des über alle Arten des gewöhnlichen Erkennens hinausgehenden Erkennens.[2] Im Deutschen könnte man daher *ἀγνωσία* füglich durch „Übererkennen“ wiedergeben.

[1] § 3.
[2] Vergl. c. 3.

Es handelt sich nun um die etwas schwierige Frage: Wie ist diese *ἀγνωσία*, oder dieses „Übererkennen" nach der Auffassung des Areopagiten zu bestimmen?

Wie jede Art von Erkenntnis bewirkt auch der Akt der Kontemplation eine Einigung zwischen dem Erkennen und Erkannten; aber indem der Areopagite diesen Akt als eine Vereinigung durch Nichterkennen bezeichnet, will er entschieden die Eigenartigkeit dieses Erkenntnisaktes hervorheben und betonen; die spezifische Eigentümlichkeit des mystischen Kontemplationsaktes veranschaulicht uns der Autor durch den Ausdruck: „Einigung mit dem, der über jedes Sein und Erkennen erhaben ist"; Gegenstand der kontemplativen Einigung ist also Gott, und zwar präzis, insofern er das Sein schlechthin und solchergestalt über jedes naturhafte Erkennen erhaben ist. Im Akte des kontemplativen Schauens findet also die Vereinigung des Verstandes mit Gott nicht durch die Vermittlung von geschaffenen Vorstellungen und Begriffen von Gott statt; denn das wäre nicht *ἀγνωσία*, das könnte nicht bezeichnet werden als Einigung mit dem über alles Sein und Erkennen Erhabenen; zudem wäre die Aufforderung, über sich selbst und alle Dinge hinauszugehen, befremdend und unverständlich. Wenn nun aber die Kontemplation das Mittel der naturhaften Vorstellungen und Ideen ablehnt und ablehnen muß, und wenn (was noch hinzugefügt werden kann) ein das Urbild vollkommen wiedergebendes Gegenbild von Gott in das Reich des Imaginären gehört, so fragt es sich, wie denn Gottes Wesenheit in die Perspektive der Erkenntniskraft gerückt werden kann, oder wie sich in diesem sterblichen Leben eine solche Einigung zwischen Erkenntniskraft und Gott denken läßt, daß der menschliche Verstand Gott als das Sein schlechthin ergreift, ohne das lumen gloriae zu haben.

Die Antwort auf diese Frage gibt uns der Areopagite durch die Äußerung: „Du wirst emporgehoben zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit", um über die Vernunft (*ὑπὲρ νοῦν*)[1] zu erkennen. Das Prinzip also dieser übervernünftigen Gotteserkenntnis ist ein die Erkenntniskraft durchgeistigender, erhebender, verklärender übernatürlicher Lichtstrahl, wodurch sich Gott unmittelbar, ohne das Medium geschaffener Ideen zum Gegenstand einer

[1] C. 1 § 3.

über die natürliche und über die Glaubenserkenntnis hinausgreifenden, aber doch nicht den Schleier des Glaubens durchbrechenden Erkenntnis macht. Obschon nämlich dieser Lichtstrahl in der Kontemplation eine höhere Art von Gotteserkenntnis vermittelt, so wird der „Vorhang" des Glaubens doch nicht „zerrissen"; Gottes Wesen ist dem Beschaulichen immer noch in Dunkel gehüllt; denn der Areopagite bezeichnet es als „göttliche Dunkelheit" oder „Finsternis" (γνόφος). Aber immerhin wird man dieses Verklärungslicht in die nächste Beziehung zum lumen gloriae bringen und seine Natur vielleicht als Ansatz zu letzterem bestimmen dürfen; daher darf es uns auch nicht überraschen, wenn die Mystiker in der Kontemplation eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene Antizipation der visio beatifica erblicken.

2. Die Lehre des Dionysius fand ihr getreuestes Echo in dem Kartäuser Dionysius Rickel, zubenannt Doctor ecstasticus; er wandelt gewissenhaft in den Bahnen des Areopagiten, dessen Darstellung über das Wesen des kontemplativen Schauens er in helleres Licht zu setzen und zu klarerer Anschauung zu bringen redlich bestrebt ist, wie folgende Paraphrase zur obigen[1] Stelle aus der Theologia mystica des Areopagiten bezeugt[2]: „Stelle dich hinaus über alle sinnlichen und geistigen Kräfte, über deren Tätigkeiten und Objekte; wende deine Aufmerksamkeit davon ab und lasse dich nicht davon aufhalten, sondern hefte dich so liebend, so klar, so fest und entschieden an das unerschaffene Objekt, daß du tatsächlich an nichts anderes mehr denkst, sondern gänzlich und vollkommen in Gott entsunken seiest" (totus et totaliter in Deum demersus sis). Das Erfüllt- und Durchdrungensein von dem göttlichen Lichtglanze wird also hier bezeichnet als ein Versenktsein in Gott, dem unermeßlichen Meere unendlicher Vollkommenheit. Nach der Lehre der Heiligen wird denn auch die Seele im Stande der Kontemplation durchströmt von einer den Geist mächtig ergreifenden und im Körper nachzitternden Ahnung des unendlichen Gottes.

Damit stimmt überein eine andere Stelle, in welcher Dionysius Rickel sich über die Natur des Kontemplationsaktes äußert.[3]

[1] S. 439.
[2] Tom. 16 p. 448 f. (Tornaci 1902).
[3] Tom. 16 p. 488.

„Bei der Beschauung vereinigt sich die Spitze des Geistes[1] mit Gott als dem völlig Unerkannten (ignoto), in vollständiger Dunkelheit, so daß man gar nichts von ihm erkennt; nicht als ob der menschliche Geist die Aufmerksamkeit von Gott ablenkte; nein; denn er ist in einer ungemein erhabenen, klaren, vollkommenen und tiefen Beschauung der Gottheit, so wie es in diesem Leben nur möglich ist; sondern (nur deswegen spricht man von einem Nichterkennen der Gottheit), weil bei dieser mit Gott einigenden liebeglühenden Beschauung der menschliche Geist aufs hellste und klarste erkennt, wie überunbegreiflich (superincomprehensibilis) der unendliche Gott ist und wie unendlich weit die menschliche Erkenntnis zurückbleibt hinter der vollen Erkenntnis Gottes."

Die Anschauung des Kartäusers über die Kontemplation deckt sich also vollkommen mit der des Areopagiten. Auch Rickel erblickt in dem beschaulichen Gebete eine durch die Kraft einer besonderen übernatürlichen Erleuchtung bewirkte Erhebung des Geistes, durch welche derselbe, alle natürliche Erkenntnistätigkeit aufgebend und eintretend in das göttliche Licht der Beschauung, zu einem allgemeinen, dunklen und unbestimmten, aber doch höchst fesselnden und durchdringenden Aufmerken auf Gott, den Unfaßbaren, befähigt wird.

3. Ein hohes Ansehen genießt bei den Mystikern Richard von Sankt Viktor. Die auf unseren Gegenstand bezüglichen Werke dieses Thologen sind hauptsächlich[2]: De praeparatione animi ad contemplationem seu Benjamin minor, eine aszetische Unterweisung, die in den letzten Kapiteln einen Exkurs in das Gebiet der Beschauung macht; sodann De gratia contemplationis seu Benjamin maior, eine theoretische Belehrung über den Weg zur Kontemplation.

Von den Verteidigern der sog. erworbenen Beschauung wird Richard in der Regel als Anhänger ihrer Doktrin

[1] Apex mentis ist ein den Mystikern geläufiger Terminus für die „ratio superior" des hl. Augustin, bezeichnet also das Erkennen und Wollen in der Richtung auf Gott und die göttlichen Dinge. Auch der Ausdruck „Seelengrund" bei den deutschen Mystikern und ebenso das Wort „Zentrum der Seele" bei der hl. Theresia (Seelenburg 7. Wohnung 4. Kap.) müssen in diesem Sinne gefaßt werden. Cfr. Scheeben, Dogmatik (Freiburg i. Br. 1878) 3. Buch n. 506.

[2] Migne, Patr. lat. t. 196.

angerufen; jedoch entschieden mit Unrecht. Man muß nämlich zum Verständnis der Auffassung des Viktoriners über das Wesen der Kontemplation die Tatsache hervorheben, daß bei ihm das Wort „contemplatio“ bald in einem weiteren Sinne, etwa im Sinne von speculatio, bald in dem engeren Sinne von mystischer Beschauung vorkommt. Sehr deutlich tritt diese von den Anhängern der erworbenen Beschauung nicht beachtete Doppelsinnigkeit des Ausdruckes „contemplatio“ hervor im „Benjamin minor“. Kap. 73 wird behauptet, daß die Gnade der Beschauung schwer zu erlangen sei: „Rachel, das ist die nach der Beschauung strebende Seele, kennt die Schwierigkeiten, aber sie kann ihr Verlangen danach nicht mäßigen; sie weiß, daß diese Tätigkeit über ihre Kräfte hinausgehe, aber sie kann doch ihr Verlangen nicht zurückhalten. Endlich wird Benjamin geboren, aber Rachel muß sterben; denn wenn der Verstand des Menschen über sich selbst emporgehoben wird (super seipsam rapitur), dann schreitet er über die Beschränktheit menschlicherErkenntnistätigkeit hinaus (omnes humanae ratiocinationis angustias supergreditur). Denn was bedeutet der Tod der Rachel anders als die Unzulänglichkeit der Vernunft (defectus rationis)?“ Hier tritt ganz deutlich derjenige Begriff der Beschauung hervor, den wir oben aus dem Areopagiten und dem Kartäuser kennen gelernt haben, nämlich der Begriff des über die Vernunft und ihre naturgemäße Tätigkeit hinausgehenden übernatürlichen Erkennens.

Im 74. Kapitel desselben Buches hingegen gebraucht Richard das Wort contemplatio in doppelter Bedeutung, im weiteren und engeren Sinne: „Wir können, sagt er, die in diesem Leben mögliche Gotteserkenntnis in drei Stufen oder Himmel einteilen; denn anders ist die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft, anders durch den Glauben, anders durch die Beschauung (im engeren Sinne); zum ersten und zweiten Himmel der Beschauung (contemplationis im weiteren Sinne) können die Menschen aufsteigen, aber zu jenem (Himmel), der über die Vernunft hinausgeht, gelangen sie nur, wenn sie im Geistesflug sich über sich selbst erheben. Diese Art von Beschauung, die übervernünftig ist, müssen wir unter dem Benjamin verstehen.“

Richard bezeichnet also mit dem Namen contemplatio bisweilen jede Art von Erkenntnis Gottes, aber das eigentliche beschauliche Gebet ist auch bei ihm ein Erkennen,

das den Verstand über die natürliche Weise des Erkennens hinaushebt, damit er auf höhere Weise, supra rationem erkenne.

Die nämliche Zweideutigkeit des Wortes contemplatio muß auch beachtet werden zum richtigen Verständnis des anderen Werkes Richards, des Benjamin maior. In diesem Buche unterscheidet der Autor sechs bezw. sieben Arten von Kontemplation und beschreibt dieselben im einzelnen. Es würde nun zu einer ganz verfehlten Auffassung des Begriffes „Kontemplation“ führen, wollte man hier überall dieses Wort im strengen Sinne verstehen. Oder wie könnte von Kontemplation die Rede sein, wenn jemand beim Studium der Astronomie oder der Physik sich angetrieben fühlt, die Weisheit und Macht Gottes zu bewundern und zu preisen? Und doch ist dies nach Richard die zweite Stufe der Kontemplation.[1] Wenn daher einzelne Mystiker zum Beweise für die Existenz der erworbenen Beschauung, die sie als koordiniert neben die bisher beschriebene eigentliche Beschauung hinstellen, sich auf dieses eben zitierte Werk des Viktoriners berufen, so muß diese Berufung als für jene selbst verhängnisvoll, weil zuviel beweisend betrachtet werden; denn Richard kennt bei dieser Auffassung nicht bloß zwei, sondern sechs oder vielmehr sieben Arten von Kontemplation, von denen die erste Art nicht einmal zur Höhe eines einfachen Gebetes der Meditation sich erhebt, da sie nach Richard nur in einem bewundernden Betrachten der körperlichen Dinge besteht.[2]

Die sog. sex genera contemplationis sind dem Zusammenhange nach ohne Zweifel zu fassen im Sinne von sechs Stufen zur Kontemplation, also in der gleichen Bedeutung wie die sex gradus contemplationis beim heil. Bonaventura[3]; diese Auffassung findet ihre Bestätigung besonders in dem letzten Abschnitte der Erklärung dieser sex genera contemplationis,[4] wo der Viktoriner in einem Resumé dieselben mit den sechs Arbeitstagen der Woche in Vergleichung bringt; den siebenten Tag, den Ruhetag genießen, sagt er ferner, die beschaulichen Seelen, da sie in die Ruhe der Kontemplation eintreten, „wo der

[1] Benjamin maior l. 2 c. 7.
[2] A. a O. S. 79.
[3] Itinerarium mentis in Deum (S. Bonaventurae opera omnia. Quaracchi 1898. Tom. 5).
[4] Lib. 4 c. 22.

menschliche Geist von der Unermeßlichkeit des göttlichen Lichtes absorbiert in einem gänzlichen Vergessen seiner selbst entsinkt". Diese Gedanken werden dann vom Autor noch weiter ausgesponnen, so daß uns hinsichtlich der Übereinstimmung seiner Doktrin über die Natur der Kontemplation mit der des Areopagiten kein begründeter Zweifel mehr übrig bleibt. Wenn der Verfasser sagt, der Beschauende werde in ein „gänzliches Vergessen seiner selbst" versetzt, so klingt in dieser Wendung sehr deutlich der Gedanke des Areopagiten von dem „Hinausgehen über sich selbst" und damit über alle naturhafte Verstandestätigkeit nach.

4. Übrigens hätte schon die Rücksicht auf das Ansehen des hl. Thomas von Aquin, der auch in der mystischen Theologie als Autorität gilt, die Anhänger der sog. „erworbenen" Kontemplation abhalten sollen, bei Richard von St. Viktor spezifisch verschiedene Arten von Beschauung suchen zu wollen; denn der englische Lehrer löst den Einwand, daß es nach dem Viktoriner sex species contemplationis gebe, mit der Bemerkung[1]: „Durch jene sechs werden die Stufen bezeichnet, auf welchen man vermittels der Geschöpfe zur Kontemplation Gottes aufsteigt."

Über das eigentümliche Wesen der Kontemplation verbreitet sich der Heilige in dem 3. Artikel der zitierten Quaestio, wo zunächst der Satz verteidigt wird, „daß das kontemplative Leben nur einen Akt hat und in diesem Akte seine schließliche Vollendung findet; und das ist der Akt der Kontemplation der einfachen Wahrheit; worauf sich Thomas über das Wesen dieses Aktes ausspricht, indem er die Kontemplation als simplex intuitus veritatis bezeichnet und diesen Akt in Gegensatz stellt zu den Sinneswahrnehmungen, Phantasievorstellungen und allen Formen der Verstandestätigkeit. Noch tiefer dringt der Heilige in das Wesen der Kontemplation ein, wenn er dieselbe als eine Art von Vorausverkosten des ewigen Lebens bezeichnet[2]; ein Gedanke, welchem auch Johannes vom Kreuze Ausdruck verlieh in den Worten[3]: „Mein Geliebter ist eine Nacht voll Ruhe, schon gegen Aufgang der Morgenröte."

[1] Summa theol. 2. 2 q. 180 a. 4 ad 3. Per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur.

[2] In 3 Sent. dist. 35 q. 1 a. 4.

[3] Wechselgesang 15. Strophe. Sämtliche Werke, Regensburg 1859. 2. Band S. 120.

Diese Darlegung genügt, um zu erkennen, daß der Kontemplationsbegriff beim hl. Thomas sich deckt mit den Anschauungen der ihm vorausgegangenen Mystiker hinsichtlich dieses Gegenstandes. Wenn der hl. Thomas behauptet,[1] daß die Kontemplation in diesem Leben nicht vor sich gehen könne „absque phantasmatibus", „weil es dem Menschen natürlich ist, die Erkenntnisbilder (die geistigen nämlich) in Phantasiebildern zu schauen", so scheint er sich freilich mit dieser Behauptung in Widerspruch zu setzen mit den übrigen Vertretern der klassischen Mystik, welche jede Mitbeteiligung der Phantasie im Akte der Kontemplation entschieden ablehnen. Es ist aber zur Beseitigung dieser Schwierigkeit darauf hinzuweisen, daß der hl. Thomas an der genannten Stelle die Phantasietätigkeit durchaus nicht als wesentlichen Bestandteil des Aktes der Kontemplation betrachtet wissen will, sondern nur auf die psychologische Tatsache hinweist, wonach jeder geistige Erkenntnisakt, also auch der Akt der Kontemplation eine naturgemäße Erregung der Phantasie zur Folge hat. Ob nun bei jedem Akte und auf jeder Stufe der Kontemplation die Phantasie in Tätigkeit übergeht, und wie sie sich betätigt, diese Fragen dürften nicht so leicht zu lösen sein, sie haben jedoch auf die Bestimmung des Kontemplationsbegriffs kaum einen Einfluß.

5. Eine sehr große Autorität genießt bei den Mystikern auch der hl. Bonaventura, und mit Recht; denn er verstand die seltene Kunst, seine scholastischen Schriften zu durchtränken mit dem Dufte seiner innigen Gottesliebe und in zahlreichen mystischen Werken sich als einen sicheren Führer in jenes geheimnisvolle Gebiet zu erweisen, zu welchem nur die Gottesliebe Zugang hat, nämlich zur übernatürlichen Kontemplation. Bei der Lektüre der mystischen Werke des Heiligen stößt man wiederholt auf Zitate aus dem Areopagiten; dieser Umstand läßt vermuten, daß Bonaventura den Dionysius als seinen Meister in Hinsicht auf die mystische Kontemplation betrachtet. Und in der Tat, eine nähere Untersuchung über Wesen, Prinzip und Objekt der Kontemplation bei Bonaventura bestätigt diese Vermutung. In seinem Buche „De triplici via"[2] sagt

[1] Summa theol. 2. 2 q. 180 a. 5 ad 2: Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat.

[2] Tom. 8 c. 3 p. 16.

der Heilige: Per contemplationem divinam fit erectio super te per aspectum veritatis. Diese Worte bezeichnen also die Kontemplation als ein Schauen des über sich selbst hinausgehobenen Geistes auf die Wahrheit. Über diese erectio des Geistes über sich selbst hinaus spricht sich Bonaventura wiederholt des näheren aus, so z. B. wenn er im gleichen Kapitel sagt[1]: „Das Schauen der Wahrheit führt den Geist ins Dunkle“, „indem er hinausgeht über sich selbst und alles Geschaffene“; ferner am Schlusse der Abhandlung über die sechs Stufen, welche zur „Ruhe der Kontemplation“ führen, sagt er[2]: „Bei dieser Erhebung des Geistes müssen alle intellektuellen Operationen (nämlich die natürlichen) unterbleiben, und die Spitze des Willens muß ganz umgeformt werden in Gott.“ Auch darin stimmt der Heilige mit dem Areopagiten überein, daß er sagt,[3] dem Menschen komme das Schauen, das unter dem Einflusse des göttlichen Lichtes geschieht, als ein Nichterkennen vor. „Gewöhnt an die Finsternis der wirklichen Dinge und an die Vorstellungen der sinnenfälligen Gegenstände kommt es dem Verstande vor, wenn er das Licht des höchsten Seins (summi esse) selbst schaut, als sehe er gar nichts, weil er nicht begreift, daß gerade das Dunkel die höchste Erleuchtung unseres Geistes ist.“ Den Zustand des zur Kontemplation erhobenen Geistes sucht Bonaventura ferner darzustellen durch die Worte[4]: dormit quodam modo, quodam modo vigilat. Damit will er sicher nicht den Stand der Beschauung mit der Verfassung eines Schlaftrunkenen, halb Bewußtlosen vergleichen, sondern vielmehr das Vertieftsein, das Versenktsein des Geistes in das bewundernde Schauen Gottes im geheimnisvollen Dunkel der göttlichen Erleuchtung bezeichnen.

6. Einen glücklichen Versuch, das Dunkel des geheimnisvollen Gottschauens im Akte der Kontemplation zu beleuchten, hat der berühmte Mystiker Johann von Ruysbroeck (1293—1381) gemacht, und es ist in der Tat nicht in Abrede zu stellen, daß er der Mystik große Dienste geleistet hat, nicht bloß dadurch, daß er in der Volkssprache treffende Ausdrücke fand, um die mystischen Zustände irgendwie dem Verständnisse weiterer Kreise zugänglich

[1] p. 17.
[2] Itinerar. mentis. Tom. 5 c. 7 p. 312.
[3] Itinerar. mentis c. 5 p. 309.
[4] Collationes in Hexaëmeron. Tom. 5 Coll. 2 p. 341.

zu machen, sondern auch dadurch, daß er das Wesen des Kontemplationsaktes klarer und ansprechender zur Darstellung zu bringen vermochte, als seine Vorgänger auf diesem Gebiete. Seine in der Volkssprache abgefaßten mystischen Schriften machen den Eindruck lebendiger Unmittelbarkeit und lassen erkennen, daß dem Verfasser neben dem theoretischen Wissen auch eine große Erfahrung auf dem Gebiete der Mystik zur Verfügung stand.

Wenn daher von der Theorie der Beschauung gehandelt wird, kann von Johann von Ruysbroeck nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Die Behauptung des neuesten Übersetzers seiner drei für die Theorie der Kontemplation wichtigsten Schriften, Franz A. Lambert, „Seusse sei mehr poetisch, Tauler mehr praktisch aufs Volk wirkend, Ruysbroeck hingegen kontemplativ",[1] ist wohl dahin zu verstehen, daß die beiden ersten Mystiker in ihren Schriften nicht so fast die Theorie der Mystik oder der übernatürlichen Kontemplation als vielmehr Anweisungen über die Betätigung des kontemplativen Lebens hinterließen, während für Ruysbroeck das Hauptziel bei Abfassung seiner mystischen Schriften in der Darstellung des Wesens der Kontemplation, in der möglichst klaren und allseitigen Darlegung und Beschreibung „des bildlosen und in Unweise und Finsternis vollzogenen Gottschauens in minnelicher Entflossenheit des Geistes" lag. Die Tendenz der Schriften Ruysbroecks geht dahin, eine möglichst klare und vollständige Belehrung über das Wesen „des schauenden Lebens" zu übermitteln. Freilich hat ihm dieses Bemühen manchen Tadel schon zu seinen Lebzeiten zugezogen, besonders von seiten des in der Mystik ebenfalls sehr bewanderten Kanzlers der Pariser Universität, Gerson, der ihn unter die Aftermystiker und pantheistischen Schwärmer der damaligen Zeit rechnete. Wir werden sehen, mit Unrecht. In dem Buche „Vom glänzenden Edelstein" behandelt Ruysbroeck die Frage[2]: „Wie wir verborgene Söhne Gottes werden und das schauende Leben erlangen können?" Er gibt folgende Antwort: „Sollen wir Gott schmecken und ewiges Leben in uns fühlen über allen Dingen, so müssen wir mit dem Glauben über

[1] Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Edelstein. Das Buch von der darlegten höchsten Wahrheit. Leipzig (ohne Jahrzahl). Vorrede.

[2] 9. Kap.

unsere Vernunft hinaus in Gott gehen; und da sollen wir einfältig, tatlos, bildlos bleiben. . . . Und in diesem Ledigsein unseres Geistes (von allen Erkenntnissen) empfangen wir die unbegreifliche Klarheit, die uns umgibt und durchdringt, ähnlich wie die Luft von der Klarheit der Sonne durchdrungen wird. Und diese Klarheit ist nichts anderes als ein grundloses Starren und Schauen. . . . In diesem einfachen Starren sind wir ein Leben und ein Geist mit Gott, und das nenne ich das schauende Leben." Diese Gedanken wiederholen sich mehrmals in den Werken des Mystikers; so im achten Kapitel des zitierten Buches, wo er von den „heimlichen Freunden Gottes", die noch nicht verborgene Söhne Gottes geworden sind, also sagt: „Sie können nicht durchdringen in die bildlose Nacktheit, weil sie mit sich und ihrem Wirken von Bildern und Vermittlungen beeinflußt sind. Denn der einfache Übergang in die Nacktheit und Unweise ist ihnen unbekannt und unbeliebt."

Wer die Darstellung, welche Ruysbroeck von der Natur des beschaulichen Gebetes in den aufgeführten, wie auch an mehreren anderen Stellen seiner Werke gibt, aufmerksam vergleicht mit den diesbezüglichen Ausführungen der ihm vorausgegangenen Mystiker, wird sich der Beobachtung nicht verschließen können, daß Ruysbroeck zum Unterschied von seinen Vorgängern, welche diesen so subtilen und delikaten Gegenstand mit großer Zartheit und Reserve behandelten, mit kühnem Griffe den Schleier zu lüften sich bemüht und den Prozeß der Kontemplation mit möglichst anschaulichen Ausdrücken und Vergleichen, die der Neuherausgeber, wie uns scheint, glücklich ins Hochdeutsche zu übertragen verstand, zu entwickeln strebt. Die Beschauung ist bei Ruysbroeck ebenfalls eine geheimnisvolle, durch eine außergewöhnliche Gnade ermöglichte Tätigkeit des Verstandes, die im Gegensatze steht zur gewöhnlichen, naturgemäßen Verstandesarbeit. Denn durch das Einstrahlen des göttlichen einfachen Lichtes wird der Geist „in Finsternis, in Nacktheit, in Nichts" versetzt; „da versagt ihm alle Tätigkeit".[1] „Das maßlose, mit unbegreiflicher Klarheit verbundene Einleuchten Gottes durchdringt den Geist; und in diesem Licht entsinkt der Geist im Genusse der Ruhe sich selber; denn diese Ruhe ist ohne

[1] Zierde der geistl. Hochzeit. 2. Buch. Kap. 71.

Weise und ohne Grund" (d. h. der Geist erkennt in unfaßbarer Weise, ohne bestimmtes, greifbares Bild Gott als den Unerfaßlichen).

Gegen den Vorwurf des Pantheismus verwahrt sich Ruysbroeck aber wiederholt; so z. B. wenn er sagt[1]: „Obgleich diese Einigung zwischen dem minnenden Geist und Gott (durch die Kontemplation nämlich) eine unmittelbare ist, so ist dennoch ein großer Unterschied — denn die Kreatur wird nicht Gott, noch wird Gott Kreatur."

Aus dieser Darlegung ergibt sich ohne weiteres, daß Ruysbroeck die Unterscheidung der Beschauung in verschiedene Arten, in erworbene und eingegossene, oder ordentliche und außerordentliche völlig fremd ist. Die Beschauung ist ihm nicht ein erst durch eine differentia specifica zu bestimmender allgemeiner Begriff, ein bloßes ens rationis, ein Gedankending, sondern eine ganz bestimmte, eigenartige, übernatürliche, von natürlichen Verstandesakten wesentlich verschiedene, ja ihnen entgegengesetzte Tätigkeit des von höherem Lichte erleuchteten Verstandes, der „ohne Mittel in einem einfachen Wissen sich mit Gott vereinigt".[2]

7. Sind wir genötigt, Joh. v. Ruysbroeck Anerkennung zu zollen dafür, daß er in kühnem Fluge des gotterhobenen Geistes uns zu den schwer zugänglichen, ja auch gefahrdrohenden Höhen der göttlichen Kontemplation emporgehoben und damit die Erforschung dieses dunklen Gebietes bedeutend gefördert hat, so können wir ebensowenig dem hl. Johannes vom Kreuze, dem großen spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, unsere Bewunderung versagen, daß er es verstanden hat, den Weg zur Kontemplation mit so großer Klarheit und gedrängter Kürze zu zeichnen und besonders die Bedeutung der theologischen Tugenden fürs kontemplative Leben hervorzuheben.

Den Schriften des hl. Johannes vom Kreuze könnte man füglich als Motto voransetzen die oben angeführten Worte des Areopagiten: „Du aber, Timotheus, verlasse bei der Übung der mystischen Kontemplation alle Sinnes- und Verstandestätigkeiten, alles Sinnenfällige und Erfaßbare ... und erhebe dich, ledig aller Dinge, zum übernatürlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit!" Streng systematisch

[1] Buch von der höchsten Wahrheit. 8. Kap.
[2] Buch von der höchsten Wahrheit. 8. Kap.

und psychologisch in seinen mystischen Werken vorgehend, sucht Johannes vom Kreuze die Seele zunächst in die erste „Nacht“ der aktiven Läuterung von allen ungeordneten Begehrungen und Neigungen, sodann in die zweite Nacht der Entwerdung des Verstandes, Gedächtnisses und Willens von allen besonderen, faßbaren Erkenntnissen, Vorstellungen, Erinnerungen, Empfindungen und Begehrungen in Hinsicht auf geistliche Gegenstände vermittelst der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe einzuführen, damit durch diese allseitige Reinigung der Vermögen von den sinnlichen und geistigen, natürlichen und übernatürlichen Dingen die notwendige Disposition zum Eintritt in die dritte Nacht, nämlich der Beschauung oder des dunklen, allgemeinen, unbestimmten liebenden Aufmerkens auf Gott, oder zum Eintritt in divinam caliginem geschaffen werde. Dies ist in einfachen Umrissen gezeichnet der Weg, welchen der Heilige die nach Vollkommenheit strebenden Seelen führen will.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, eine nähere Beschreibung von jenen geistigen Metamorphosen der ersten zwei „Nächte“ vorzuführen; der Zweck dieser Abhandlung verlangt nur einen Einblick in die dritte „Nacht“, d. h. in das Wesen der Kontemplation im Sinne des Heiligen. Da die mystischen Schriften des hl. Johannes vom Kreuze zwei Eigenschaften in seltener Einheit vereinigen: Prägnanz und Klarheit, so bedarf es nur einiger weniger Zitate, um die Auffassung dieses Mystikers über die Natur der Kontemplation kennen zu lernen. „Die Seele erhebt sich,“ so äußert sich der Heilige,[1] „zu einem einzigen, allgemeinen und reinen Akte, und infolgedessen hören die Seelenvermögen auf, in der Weise tätig zu sein wie bisher.“ „Auf diesem Standpunkte kommen die Seelenkräfte zur Ruhe und wirken nicht mehr, außer in jenem einfachen, süßen und liebenden Aufmerken.“[2] Anderswo[3] macht der Heilige auf verschiedene Vollkommenheitsgrade der Kontemplation aufmerksam in den Worten: „Dieses allgemeine Erkennen (der Kontemplation nämlich) ist manchmal, besonders dann, wenn es schon reiner, lauterer (mas sencilla) und vollkommener, geistiger und innerlicher geworden

[1] Die sämtlichen Schriften des hl. Johannes vom Kreuze, übersetzt von M. Jocham, Regensburg 1858. 1. Band: Aufstieg zum Berge Karmel. 2. Buch 12 Kap. S. 142.

[2] S. 143. [3] A. a. O. 14. Kap. S. 154.

ist, so fein und zart (sutil y delicada), daß die Seele, obschon davon erfüllt, es nicht erkennen kann und nicht fühlt.[1] ... Je weniger rein und lauter dagegen dieses Erkennen ist, desto deutlicher und greifbarer (de mas tomo) scheint es dem Verstande zu sein.“ Diese Stelle gibt uns eine willkommene Belehrung darüber, daß der Übergang aus dem Stande des betrachtenden Gebetes in den der Beschauung in der Regel nach und nach, nach Weise einer keimartigen Entwicklung stattfindet.

Aus diesen Zitaten erhellt aber auch zur Genüge, daß der Begriff der Beschauung bei Johannes vom Kreuze sich deckt mit dem der vorausgegangenen Mystiker; auch ihm ist diese geheimnisvolle Gotteswissenschaft „ein Erkennen durch Nichterkennen, da der Verstand nicht in den Bildern, Phantasien und Wahrnehmungen der körperlichen Vermögen sich betätigt, sondern, ohne Bilder aufzunehmen, empfängt er, rein passiv sich verhaltend,[2] wesenhaftes, bildloses (desnuda de imagen) Erkennen, ohne irgendwelche tätige Beihilfe“.[3]

Wenn wir nun auch noch näher bestimmen wollen, welche Rolle die drei göttlichen Tugenden in Absicht auf die Kontemplation beim hl. Johannes vom Kreuze spielen, so läßt sich seine Lehre dahin zusammenfassen, daß die Hoffnung die Aufgabe hat, im Gedächtnisse alle Einzelerkenntnisse, mögen sie nun aus der Natur oder aus dem Glauben geholt, auf natürliche oder übernatürliche Weise vermittelt sein, zurückzudrängen und so „das Gedächtnis zu erheben zur Hoffnung auf den unbegreiflichen Gott“ (Aufstieg z. B. K. 3. Buch 1. Kap. S. 308); die Liebe dagegen übernimmt das Amt, dem Willen zur Herrschaft über die Leidenschaften zu verhelfen und ihn von jeder untergeordneten Anhänglichkeit an irgend ein Gut, das nicht Gott selbst ist, loszulösen. Während nun diese beiden Tugenden, Hoffnung und Liebe, durch die Reinigung der Vermögen des Gedächtnisses und des Willens den Eintritt

---

[1] Vergl. Bonaventura, Itiner. mentis ad Deum c. 5. n. 4: Cum mens nostra ipsam summi esse lucem intuetur, videtur sibi nihil videre.

[2] Der spanische Text hat hier: „et entendimiento en cuanto posible y pasivo“. Jocham übersetzt unrichtig: „insofern nämlich im Verstande Passivität möglich ist“; denn die Ausdrücke posible und pasivo sind nichts anderes als die scholastischen Termini: possibilis und passibilis (scil. intellectus), also der Verstand, insofern er aufnehmend ist.

[3] Wechselgesang. 39. Strophe (2. Band S. 331).

der Beschauung mehr durch Hinwegräumung der Hindernisse vorbereiten, muß hingegen in dem eingegossenen Lichte des Glaubens das nächste und unmittelbarste Vehikel zur Erlangung der Beschauung erkannt werden. Obschon die Tugend des Glaubens eine „dunkle Zuständlichkeit“ des Verstandes ist, da sich der Inhalt der Glaubenserkenntnis in diesem Leben der schleierlosen, klaren Erkenntnis entzieht, so ist nach Ausweis der Hl. Schrift der Glaube dennoch das einzige Mittel zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes; daher sagt Johannes vom Kreuze[1]: „Man kann Gott nur schauen oder glauben; ein Drittes gibt es nicht“; „in diesem Leben muß unser Verstand im Dunkeln bleiben und allein auf den Glauben sich stützen.“ „Der Glaube wirkt nicht bloß keine Einsicht und kein Verstehen, sondern überragt und übertrifft alle anderen Wissenschaften und Erkenntnisse, so daß man von ihm nur in der vollkommenen Kontemplation die rechte Ansicht gewinnen kann.“[2] Aus dieser dogmatisch ganz richtigen Anschauung über das Wesen des Glaubenslichtes folgert der Heilige, daß nur das Wandeln im Glauben der nächste Weg zur Beschauung ist.

Wie jedoch dieses „Wandeln im dunklen Glauben“ zu verstehen sei, darüber müssen wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, einige Aufklärung geben. Johannes vom Kreuze will nicht das treue Festhalten an den Glaubenswahrheiten, das „sentire cum ecclesia“, auch nicht das einfache Erwecken von Glaubensakten als nächsten Weg zur Beschauung oder als Eintreten ins Dunkel der Kontemplation bezeichnen; dieser Wandel im Glauben ist ja die Grundlage und Voraussetzung des christlichen Lebens überhaupt. Der Heilige wendet sich aber in seinen Büchern nicht an gewöhnliche Christen, sondern an fortgeschrittene Seelen, denen er den Weg zur Kontemplation zeigen will. Für diese setzt sich das Wandeln im Dunkel des Glaubens aus folgenden Momenten zusammen: Verzichtleistung auf die Anhänglichkeit an die beim Verkehre mit Gott und göttlichen Dingen sich darbietenden Genüsse, Wonnegefühle, Empfindungen, die der Heilige als „geistliche Schwelgereien“ brandmarkt. Sodann Ablegen aller Schwärmerei für Visionen, Offenbarungen, Ansprachen und überhaupt

[1] Aufstieg z. B. K. 2. Buch 9. Kap. S. 119.
[2] A. a. O. 3. Kap. S. 81.

für außerordentliche Vorkommnisse des geistlichen Lebens, „wie erhaben sie auch sein mögen". Allerdings stellt die katholische Aszese auch ohne Beziehung auf die Kontemplation diese beiden Anforderungen an ihre Bekenner; aber Johannes vom Kreuze behandelt diese beiden Momente deswegen mit großer Ausführlichkeit, weil gerade die frommen Seelen in ihrem Unverstande oft über die Maßen darein verliebt sind und weil diese Verliebtheit das entschiedenste Hindernis für die Vereinigung mit Gott durch die Kontemplation darstellt. Als drittes und letztes Moment oder Erfordernis zum Wandel im dunklen Glauben kommt noch hinzu die Mahnung, das nachdenkende, folgernde Betrachten der göttlichen Wahrheiten sofort einzustellen, die durch Lesen oder Hören oder Studium gewonnenen und im Geiste aufgespeicherten Einzelerkenntnisse über Gott und göttliche Dinge sofort zurückzudrängen, wenn die bekannten drei Kennzeichen für den Eintritt des beschaulichen Zustandes wahrgenommen werden, damit das Licht des übernatürlichen Glaubens, erhöht und verstärkt durch das Kontemplationslicht, den Verstand durchdringe und ihn befähige zu einem allgemeinen, dunklen und unbestimmten, aber mächtig den Willen ergreifenden und mit Liebe Gottes durchdringenden, einzigartigen Akte der Kontemplation.

Diese Anschauung des hl. Johannes vom Kreuze über die Bedeutung des Glaubens für die gotteinigende Kontemplation findet ihre Bestätigung in der Lehre, daß der Glaube seinem tiefsten Wesen nach eine participatio visionis beatificae sei. „Der übernatürliche Glaube, sagt Scheeben,[1] ist ebenso eine Teilnahme an dem spezifisch göttlichen Lichte, wie die unmittelbare Anschauung Gottes, nur daß er selbst noch ein matt dämmernder Schein desselben ist, der sich einst verklären soll." Nun, in dem Akte der Beschauung beginnt dieses Dunkel der Glaubenserkenntnis sich zu erhellen, und je mehr sich der beschauliche Zustand entwickelt, desto ahnungsvoller nähert sich der Geist dem Aufgehen des Lichtes der Glorie; daher sagt Johannes vom Kreuze[2]: Die Nacht der Kontemplation „entspricht dem Scheiden der Nacht, wo das Licht des Tages gleich unmittelbar folgt". Überhaupt die ganze tiefsinnige Darlegung Scheebens über den Glauben in dem

[1] Natur und Gnade. S. 181 f. (Mainz 1861.)
[2] Aufstieg z. B. K. 1. Buch 2. Kap. S. 7.

angeführten Werke findet eine treffliche Beleuchtung in der von Johannes vom Kreuze dem Glauben zugeteilten Aufgabe in Hinsicht auf die Beschauung.

Da der in der Einleitung erwähnte moderne Mystiker Saudreau zu wiederholten Malen auf die Lehre des heil. Johannes vom Kreuze sich beruft, so nehmen wir die Gelegenheit wahr, um zu beweisen, daß der von Saudreau aufgestellte Begriff der Kontemplation nicht mit dem von Johannes vom Kreuze und überhaupt den oben besprochenen Mystikern gegebenen nicht übereinstimmt.

In seiner Polemik gegen die Einteilung der Beschauung in erworbene und eingegossene äußert sich Saudreau über das Wesen der Kontemplation in folgenden Worten[1]: „Wenn der Betrachtende die Beschauung empfindet, dann muß er die frommen, aber anstrengenden Erwägungen sein lassen und zufrieden sein mit seiner einfachen Erkenntnis und dem Gedanken an Gott, der vor seinem geistigen Auge schwebt; er soll sich der göttlichen Gegenwart erfreuen, mag nun Liebe, Freude, Bewunderung oder ein anderes Gefühl in seinem Innern herrschen. Der Grund dieses Rates besteht darin, daß das Ziel der Bemühungen in der Liebe und in frommen Herzensergüssen, nicht aber in der Spekulation des Verstandes besteht.“ Zunächst ist es mißverständlich, zu sagen: „man empfindet die Beschauung“, denn diese ist nicht eine passio, sondern ein Akt und zwar des Verstandes. Doch dies will der Verfasser kaum bestreiten; er will mit dem ungenauen Ausdruck „empfinden“ wohl nahelegen, daß gewisse Erkennungszeichen den Eintritt des beschaulichen Zustandes in uns anmelden; eine Auffassung, die ganz richtig ist. Bedenklicher dagegen liest sich Saudreaus Darstellung über das Wesen der Kontemplation, das in Akten der Liebe und in Herzensergüssen der Freude, Bewunderung und anderen Gefühlserhebungen bestehen soll. Denn der Akt der Kontemplation ist wesentlich Erkenntnistätigkeit, bei welcher der Verstand in einer Weise tätig ist, die mit keiner der natürlichen Erkenntnisweisen verglichen werden kann. Auf diesem Standpunkte kommen die Vermögen zur Ruhe und wirken nichts mehr außer jenem einfältigen, lieblichen, liebevollen „Aufmerken und wirken sie manchmal mehr, so geschieht es“ „in der Wonne der Liebe“.[2] Also die von

[1] 2. Band S. 108 (deutsche Ausgabe).
[2] Aufstieg z. B. K. 12. Kap. S. 143.

Saudreau angeführten Akte und Ergüsse können nach dieser Lehre höchstens als Begleiterscheinungen der Kontemplation des Verstandes angesehen werden, zu denen Gott manchmal die beschauliche Seele antreibt, nimmermehr als der Kern der Beschauung. Im gleichen Kapitel sagt der hl. Johannes vom Kreuze: „In dem einzigen, allgemeinen, reinen Akte der Kontemplation hören die Vermögen auf, in der Weise zu wirken, in welcher sie die Seele bis dahin geleitet haben, wo sie jetzt angelangt ist.“ Saudreau scheint Beschauung mit jenem sehr gewöhnlichen Zustande zu verwechseln, in welchem die Seele, sich innerlich für Gott erwärmt, begeistert und gehoben fühlend, den Drang verspürt, in Äußerungen der Liebe, der Bewunderung, der Hingabe an Gott sich zu ergießen: ein Zustand, der, wenn in richtiger Weise benutzt und nicht zur Gefühlsschwärmerei mißbraucht, zur Erlangung der Kontemplation führen kann, aber an sich keine Ähnlichkeit mit letzterer besitzt. Eine solche Verwechslung von Beschauung und Andachtsgefühl bietet manchen schwärmerischen Seelen Anlaß, sogar in das hochgelegene und schwer zugängliche Gebiet der Kontemplation als sog. „Squatters“ eigenmächtig eindringen zu wollen.

Für mehrere der Art nach verschiedene Kontemplationen findet sich in den Schriften des hl. Johannes vom Kreuze ebensowenig ein Anhaltspunkt, wie bei den vorausgehenden Mystikern; der Heilige kennt nur eine Kontemplation, nämlich jene, in welcher der Geist Gott ohne Bild, ohne natürliche Tätigkeit, unter dem Einflusse des Strahles des göttlichen Lichtes erkennt. Wenn der Heilige eingangs des Buches „dunkle Nacht der Seele“ von der „contemplacion purgativa“ und später[1] von der „contemplacion infusa“ redet, so soll mit dieser verschiedenen Ausdrucksweise nicht mehr und nicht weniger gesagt sein, als daß der in die beschauliche Seele eindringende göttliche Lichtstrahl, welcher zur Betätigung der Kontemplation erhebt und unmittelbar und zunächst befähigt, anfangs reinigend und daher peinigend auf die von diesem außergewöhnlichen Lichte betroffene und für die volle und ungehemmte Aufnahme desselben erst zu disponierende Seele wirkt und erst nach dieser passiven Läuterung als

[1] 1. Buch 14. Kap.

eingegossene Erleuchtung empfunden wird.[1] Es drängt sich uns hier der freilich nicht zur Sache gehörige Gedanke auf, den wir aber dennoch anfügen wollen, daß man dem Wesen der von den Mystikern mit großer Weitläufigkeit behandelten sog. „passiven Reinigung des Sinnes und des Intellektes" nur dann gerecht wird, wenn man als die Formalursache dieser Reinigung das Eintreten des überschwenglichen Lichtes der Kontemplation bezeichnet.

Es erübrigte noch, im Anschlusse an Johannes vom Kreuze die Lehre der hl. Theresia von Jesu über das beschauliche Gebet zu vernehmen; jedoch ihre Darstellung dieser Gebetsweise ist derart übereinstimmend mit Johannes vom Kreuze, daß es überflüssig erscheint, durch die Vorführung ihrer Lehre über diesen Gegenstand der mystischen Theologie unserer Abhandlung eine noch größere Ausdehnung zu geben, als sie so schon gewinnt. Selbst jene Mystiker der späteren Zeit, welche für die Einteilung der Kontemplation in erworbene und eingegossene eintreten, gestehen, daß sich in den Schriften der hl. Theresia nur sehr dürftige Anhaltspunkte für die erworbene Beschauung auffinden lassen, aber sie kommen deswegen doch nicht in Verlegenheit; denn sie beteuern, der hl. Theresia war von Gott die Aufgabe zugedacht, nur über die eingegossene Beschauung, aber nicht über die erworbene Kontemplation zu schreiben.

Diese etwas sonderbare Behauptung kann uns freilich nicht abhalten, die Tatsache sehr auffällig zu finden, daß nach den Zeiten der hl. Theresia und des Johannes vom Kreuze bei der Mehrzahl der mystischen Schriftsteller die vorher nicht gekannte Unterscheidung von mehreren Arten der Kontemplation, nämlich einer eingegossenen und erworbenen, späterhin an deren Stelle einer ordentlichen und außerordentlichen sich geltend macht, eine Unterscheidung, die sich bis auf unsere Zeit herab in ihrer zweifachen Gestalt zu erhalten vermochte.

II. „Erworbene" und „eingegossene" Kontemplation.

1. Indem wir nun darangehen, den Beweis zu führen, daß die Einteilung der Kontemplation in eingegossene und erworbene mit dem bisher dargelegten Wesen der

[1] Es ist wohl nur ein Versehen, wenn Jocham „contemplacion purgativa" mit „aktive Kontemplation" übersetzt.

Beschauung unvereinbar sei und den althergebrachten Begriff derselben mit fremden Elementen versetzt und so zu falschen Auffassungen dieser Gebetsweise Anlaß gegeben habe, sind wir uns wohl bewußt, daß wir damit keine angenehme Arbeit übernehmen; denn während die Mystik bis auf Theresia von Jesu herab sich über das Wesen der Kontemplation vollkommen im klaren war, drang mit der Einführung jener Unterscheidung auch die Unsicherheit und Verwirrung in diese Wissenschaft hinsichtlich der Darstellung der Beschauung ein. Schon die erste Frage, nämlich nach dem nächsthöheren Genus der Kontemplation (denn ein solches brauchte man als Unterlage für jene spezifisch voneinander verschiedenen Kontemplationsarten), führte Unsicherheit herbei; denn der eine Mystiker holte sich aus diesem Kirchenvater, der andere aus jenem Theologen oder Kirchenlehrer den Gattungsbegriff von Kontemplation, ohne zu bedenken, daß die früheren Mystiker sich unter Kontemplation nicht ein allgemeines, unbestimmtes, lebensunfähiges Gedankending, dem erst das Hinzutreten der differentia specifica auf die Beine hilft, sondern einen ganz bestimmten, eigenartigen, von allen anderen Verstandesakten spezifisch verschiedenen Erkenntnisakt vorstellten.

Noch größer wird das Schwanken der Mystiker, wenn sie sich an die Begriffsbestimmung der sog. erworbenen Beschauung geben; wir werden im folgenden sehen, daß in dieser Frage keine Klarheit und keine einheitliche Antwort zu erlangen ist. Einig war man sich dagegen im großen und ganzen in der Begriffsbestimmung der sog. eingegossenen Kontemplation; obschon nämlich das Bestreben, den Unterschied zwischen eingegossener und erworbener Kontemplation möglichst hervorstechend und tiefgehend zu machen, in die Auffassung der ersteren einige Unsicherheit gebracht hat, so deckt sich doch im allgemeinen der Begriff der eingegossenen Kontemplation mit dem oben aus den klassischen Mystikern genommenen Begriff dieser Gebetsweise. Freilich fallen die neueren Mystiker in der Aufstellung der eingegossenen Kontemplation in eine Inkonsequenz; denn da sie die Definition der eingegossenen Beschauung ebenso aus den Vätern und Mystikern der Vorzeit holen, wie die Bestimmung des Begriffes contemplatio in genere sumpta, so macht man die Wahrnehmung, daß inhaltlich ganz gleichlautende Defi-

nitionen jetzt als Genusbegriff, dann wieder als Speziesbegriff der eingegossenen Beschauung auftreten. Besonders deutlich tritt dieser Widerspruch bei Philipp v. d. heiligst. Dreif.,[1] dem Wortführer im Streite um erworbene und eingegossene Beschauung, hervor. Er holt aus Thomas[2] zunächst den Genusbegriff der Kontemplation; später bei der Abhandlung über contemplatio infusa[3] zitiert er dieselbe Stelle aus Thomas, um diese Spezies der Beschauung zu definieren: allerdings läßt er jetzt den Heiligen zur obigen Definition einen Zusatz machen: „Cont. infusa est simplex intuitus veritatis, a principio supernaturali procedens.“ Aber diese Beifügung steht nicht im Texte; freilich ist er zu ergänzen, da Thomas eine erworbene Kontemplation nicht kennt.

Der Beweis nun, daß die Einteilung der Kontemplation in eingegossene und erworbene nicht angängig, weil dem traditionellen Begriffe derselben widersprechend ist, schränkt sich nach diesen Voraussetzungen dahin ein, daß die sog. erworbene Beschauung auf unrechte Weise in die Mystik Eingang gefunden habe, somit als ein unterschobenes Kind betrachtet werden müsse, das der einzigen Himmelstochter der echten, übernatürlichen Kontemplation nicht ebenbürtig ist. Und dieser Beweis soll in zweifacher Weise geführt werden, zuerst, indem wir die für die Rechtmäßigkeit der erworbenen Kontemplation vorgeführten Autoritätsbeweise als unhaltbar zurückweisen und sodann das Wesen dieser Art von Kontemplation, wie es von ihren Verteidigern dargelegt wird, als mit dem traditionellen Begriffe der Kontemplation nicht übereinstimmend darlegen.

2. Zur Klarstellung des Fragepunktes schicken wir kurz die Definition der sog. erworbenen Beschauung voraus: „Contemplatio aquisita est simplex intuitus veritatis, qui proprio studio comparatur.“ So Philipp v. d. heiligst. Dreif.[4] Diese Begriffsbestimmung ist beinahe stereotyp geworden; denn wir treffen sie bei fast allen Anhängern dieser Spezies von Kontemplation.[5] Überhaupt scheint uns

[1] Summa theologiae mysticae 3 tom. Friburgi 1874 p. 2 tr. 1 disc. 2 a. 1.
[2] 2. 2 q. 180 a. 3. [3] l. c. tr. 3 disc. 1 a. 1.
[4] l. c. tr. 1 disc. 2 a. 2.
[5] Der Dominikaner Vallgornera in seiner Mystica Theologia divi Thomae (2 tomi, neu herausgegeben in Turin 1891) und der Karmeliter Antonius

Philippus in dieser Frage einen bestimmenden Eiufluß auf die späteren Mystiker ausgeübt zu haben; denn wenn ich nicht irre, ist er der erste gewesen, der die Theorie von einer doppelten Spezies von Kontemplation unter Zuhilfenahme seiner gediegenen Kenntnisse in der Philosophie und Theologie aufgestellt und eingehend entwickelt hat. Der ehrwürdige Johannes a Jesu Maria († 1619), der etwa 25 Jahre vor Philipp das Generalat des Ordens der unbeschuhten Karmeliter innehatte, kennt diese Theorie nicht. Es wird sich aber zeigen, daß Philippus, indem er die Theorie der Kontemplation modeln wollte nach den überlieferten Formen der scholastischen Tugendlehre und auf diese Weise den bisher fremdartigen Begriff „der erworbenen Beschauung" einführte, in der Behandlung dieses zarten Gegenstandes den scholastisch gebildeten Theologen zu stark hervorkehrte.

Aus der oben angegebenen Definition der erworbenen Kontemplation erhellt, daß die Verteidiger dieser Art von Beschauung nicht jenen allgemeinen, weiten Begriff von contemplatio verknüpft wissen wollen, welcher uns, wie oben gezeigt, bisweilen bei Richard von St. Viktor und auch bei anderen Mystikern entgegentritt, sondern die erworbene Kontemplation gilt den Anhängern derselben ebenfalls als ein einfaches Schauen auf Gott, oder Versenktsein in Gott, in ähnlicher Weise wie die „eingegossene" Kontemplation.

Von dieser „erworbenen" Kontemplation nun behaupten deren Verfechter zunächst, daß sich ihre Existenz aus den ältesten und bewährtesten Mystikern erweisen lasse. Gehen wir daher an die Prüfung dieser beigebrachten Zeugnisse und sehen wir zu, ob diese Autoritätsbeweise die Zuversichtlichkeit jener Behauptung rechtfertigen!

Philippus scheint die Neuheit seiner Ideen über die Beschauung gefühlt zu haben, da er kaum einen schwachen Versuch macht, die Berechtigung seiner Zweiteilung

vom Hl. Geiste in seinem Directorium mysticum (1 Bd., neu ediert 1901 in Paris) folgen so entschieden dem Philippus, daß sie ihn in dieser Frage, wie in vielen anderen Partien ohne Quellenangabe Wort für Wort ausschreiben. Der Karmeliter Joseph v. Hl. Geiste bemerkt zu dieser Tatsache mit gutem Humor: „Antonius und Vallgornera haben den Geist des Philippus so sehr in sich aufgenommen, daß sie sogar im Wortlaute mit ihm übereinstimmen" (Cursus Theologiae mystico-scholasticae; in Vico de Vizcainos 1720. tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 78).

aus der überlieferten Lehre der Mystiker nachzuweisen. In der Einleitung zu seinem Werke führt er verschiedene Mystiker der Vorzeit auf, deren Theorien er sich anschließt; hier nun, wo der Hinweis auf die Vorgänger vor allem notwendig gewesen wäre, führt er nur den hl. Thomas an, nämlich in 3 Sent. dist. 34 q. 1 a. 2, wo der Heilige diese Unterscheidung „andeuten" soll. Indes ist an der angeführten Stelle: „In his autem, quae super rationem sunt, perficit fides; ... quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est, et hoc facit donum intellectus" nur die Rede davon, daß die Gabe des Verstandes eine höhere Art der Auffassung der Glaubenswahrheiten gewährt als der Glaube allein, nicht aber von dem Gegensatze zwischen erworbener und eingegossener Beschauung.

3. Vallgornera hat folgendes Argument für die Existenz der erworbenen Kontemplation[1]: „Thomas teilt in 1. 2 q. 54 a. 4. 56 die moralische Tugend im allgemeinen ein in erworbene, welche durch eigenen Fleiß erlangt wird, und in eingegossene, welche Gott in uns, aber ohne uns wirkt. Also teilt man auch die Beschauung ein in eine erworbene und eingegossene." Ein kühner Analogiebeweis!

Ernstere Versuche, die Existenz der Doppelart von Kontemplation zu beweisen gegen den naheliegenden Einwand, diese Einteilung sei bisher unerhört, macht der in der Mystik gut bewanderte Karmeliter Joseph vom Heil. Geiste in seinem umfangreichen Werke: Cursus Theologiae mystico-scholasticae. Er geht zum Beweise der Behauptung: Es gibt neben der eingegossenen Beschauung noch eine sog. erworbene, auf den Areopagiten zurück,[2] der das Gleiche lehren soll. Der Autor bringt nämlich ein paar Stellen aus Dionysius (unter anderem auch die oben angeführte: „Du aber, Timotheus, verlasse alle Sinnes- und Verstandestätigkeit etc."), in welchen die Mahnung ausgesprochen ist, alles Sinnenfällige abzustreifen, alle natürliche Verstandestätigkeit in Absicht auf den Verkehr mit Gott aufzugeben, um sich dadurch für den Eintritt ins Dunkel der Beschauung zu befähigen. Daran knüpft der Verfasser folgende Beweisführung: An diesen Stellen ist

[1] Theol. myst. q. 3 disp. 1 a. 4.
[2] Tom. 2 disp. 7.

die Rede von der Kontemplation, und zwar von der erworbenen; denn Dionysius mahnt, die Sinnes- und Verstandestätigkeit zu verlassen, wozu er nicht ermahnen würde, wenn es nicht durch eigene Kraft geschehen könnte. Also gibt es nach Dionys eine erworbene, d. h. durch eigene Bemühung errungene Kontemplation.

Indessen aus der Aufforderung, die natürliche Tätigkeit der Sinne und des Verstandes zu verlassen, wird ganz mit Unrecht auf die erworbene Beschauung geschlossen; wenn dieser Beschluß zu Recht bestände, dann gäbe es überhaupt keine übernatürlichen, eingegossenen Lebenskräfte; denn die Erlangung derselben erfordert nach kirchlicher Lehre eigene Tätigkeit des empfangenden Subjektes. Es liegt in jener Argumentation eine Begriffsverwechslung von dispositio mit causa efficiens vor. Ferner würde aus jener Beweisführung die absonderliche Schlußfolgerung sich ergeben, daß die eingegossene Beschauung nur dann in einer Seele eingegossen wird, wenn sie gar nichts zur Erlangung derselben tut. Außerdem schließt die Tatsache, daß bei Dionys die Übung der Kontemplation nichts Geringeres als ein intrare in divinam caliginem und ein cognoscere supra mentem,[1] die Idee einer Beschauung aus, die ein natürliches Ergebnis menschlicher Bemühungen ist, nämlich der Übung des betrachtenden Gebetes; und endlich drängt sich die Frage auf: Wo behandelt dann Dionysius die sog. eingegossene Kontemplation?

Nicht besser als mit der Argumentation aus dem Areopagiten steht es mit den Beweisen aus anderen Mystikern, aus Gerson, Thomas, Bonaventura, Theresia und Johannes vom Kreuze: Es werden einzelne Sätze aus deren Schriften herausgehoben, ihres Zusammenhanges mit dem Kontexte entkleidet und ins Prokrustesbett des vorher eingerichteten Schemas hineingezwängt.

Was für Kunstgriffe angewendet werden, um einen unbequemen Text für ein System gefügig zu machen, dafür ein Beispiel aus der genannten Mystik.[2] Da nämlich der Areopagite an einer Stelle die Kontemplation als „göttlichste Erkenntnis Gottes“[3] bezeichnet, und dennoch behauptet, der Mensch könne durch Verlassen aller Dinge

[1] Theologia myst. c. 1 § 3.
[2] Tom 2 disp. 8 q. 4 n 83.
[3] De Div. Nom. c. 7 § 3 Praeterea ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις.

und durch Ausgehen aus sich selbst zu dieser Erkenntnis gelangen, so sucht der Autor aus der Zwickmühle sich dadurch herauszuziehen, daß er einerseits notgedrungen an dieser Stelle die „eingegossene" Kontemplation ausgesprochen findet, anderseits der seiner obigen Argumentation widersprechenden Folgerung dadurch zu begegnen sucht, daß er hier den hl. Dionysius einfach von einem durch spezielle Bewegung des Hl. Geistes vollzogenen „Verlassen" und „Ausgehen" sprechen läßt, gleich als ob dann, wenn der Hl. Geist in spezieller Weise jemand bewegt, der daraus resultierende Akt kein freier Lebensakt, also hier keine eigentliche Vorbereitung wäre.

4. Sehr einfach gestaltet sich der Beweis für die Existenz der erworbenen Beschauung bei dem spanischen Mystiker Jos. Lopez Ezquerra. In der Einleitung („prolegomenae adversiones") zu seiner von Ribet sehr geschätzten „Lucerna mystica" (Venedig 1722) stellt Ezquerra die überraschende Behauptung auf, die erworbene (von ihm aktive genannt) Beschauung sei schon in der christlichen Urkirche geübt und gelehrt worden. Zum Beweise führt er eine mißverstandene Stelle aus dem 9. Briefe des Areopagiten an, im übrigen begnügt er sich damit, eine ganze Reihe von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, Kirchenlehrern und Theologen als Zeugen für die erworbene Beschauung aufzuführen. Aber nimmt man sich die Mühe des Nachschlagens der angegebenen Zitate, so findet man kein einziges, das den beabsichtigten Beweis erbrächte. Und um seiner Behauptung noch größeres Gewicht zu verleihen, führt Ezquerra einen spanischen Erzbischof an, welcher die Leugnung der erworbenen Beschauung als sehr gefährlich und als Wurzel vieler geistlichen Nachteile bezeichnen soll. Jedoch diese Zensur ist an eine andere Adresse gerichtet, nämlich an Mich. Molinos.

5. In denselben Fehler wie Joseph v. Hl. Geiste fällt Ribet,[1] wenn er glaubt, der hl. Thomas von Aquin spreche in 2. 2 q. 180 a. 3 von der erworbenen Beschauung, weil er sagt, der Engel schaue simplici apprehensione die Wahrheit, der Mensch dagegen gelange durch eine Art Prozeß vielfacher Tätigkeit (ex multis) zum Anschauen der einfachen Wahrheit. Wenn es wahr ist, daß hier Thomas von der erworbenen Kontemplation spricht, wo behandelt er

[1] La mystique divine tom. 1 chap. 3.

dann die „eingegossene“? Warum redet Thomas immer nur von der Kontemplation? Ferner hat denn nicht auch die eingegossene Beschauung die Übung der Betrachtung, das Erwägen der göttlichen Wahrheiten und überhaupt die Betätigung der christlichen Aszese und besonders des Gebetslebens zur Voraussetzung? Die obige Argumentation mutet einen gerade so an, als ob derjenige, der die übernatürliche Kontemplation erlangen will, sich hüten müsse, das Gebet zu üben, und nichts Besseres tun könne, als ruhig zu warten, bis die gebratenen Tauben ihm in den Mund fliegen.

Man kann freilich zugeben, Thomas wie überhaupt die alte Mystik spreche auch von der erworbenen Kontemplation, nämlich in dem Sinne, daß sie sagen, man könne und müsse sich durch eigene Tätigkeit auf die Erlangung der Kontemplation vorbereiten; daher behaupten sie auch wieder ebenso entschieden, die Kontemplation sei ein freies, unverdienbares Geschenk der göttlichen Güte. Man kann also in Übereinstimmung mit der klassischen Mystik die Kontemplation sowohl als erworben, als auch als eingegossen bezeichnen, je nach dem Gesichtspunkte, von welchem aus man diese Gebetsweise betrachtet.

Die Tatsache scheint also gesichert zu sein: Die „erworbene“ Beschauung hat keinen Anhaltspunkt in der Mystik der Vorzeit, die nur eine Art von Beschauung kennt, nämlich diejenige, welche von den neuen Mystikern, freilich etwas mißverständlich, als eingegossene bezeichnet wird.

6. Um die Unhaltbarkeit der erworbenen Beschauung noch mehr nachzuweisen, müssen wir noch näher ihr Wesen, wie es von den Verteidigern geschildert wird, betrachten.

Rufen wir uns die Definition ins Gedächtnis zurück, welche Philipp von der heiligst. Dreif. und mit ihm die meisten Verteidiger der erworbenen Beschauung von derselben aufstellen! „Die erworbene Kontemplation ist der einfache Blick des Geistes auf die (göttliche) Wahrheit, welcher Blick eine Frucht menschlicher Bemühungen ist.“ So wie sie liegt und aus dem Zusammenhange herausgerissen, könnte diese Begriffsbestimmung die Vermutung erwecken, als ob es sich hier nur um die Darlegung des Wesens und Inhaltes der sog. „philosophischen“ Kontemplation handelte, welche beschrieben wird als ein Zustand, in welchem der Mensch, unter dem Eindrucke einer natür-

lichen Wahrheit zum staunenden, ruhigen Bewundern derselben hingerissen, in eine Art natürlicher Ekstase versetzt wird, in ähnlicher Weise wie der überraschende Anblick einer großartigen Gebirgslandschaft die ganze Aufmerksamkeit des Beschauers einige Zeit fesselt und überwältigend gefangen hält.

Jedoch dem ist nicht so; die betreffenden Mystiker wollen die erworbene Beschauung als eine Gebetsweise, als einen Gebetsverkehr mit Gott zur Geltung bringen, wie schon aus dem eben als erfolglos bewiesenen Bemühen ersichtlich ist, diese Kontemplation als in der Mystik der Vorzeit begründet darzutun. Philippus stellt sie denn auch ausdrücklich der „philosophischen“ Kontemplation gegenüber und bezeichnet sie ebenso als christliche Kontemplation, wie die eingegossene. Aber gleichwohl soll die erworbene Kontemplation wesentlich von der sog. eingegossenen Beschauung verschieden sein. Dieses Bemühen nun, zwischen den beiden Extremen: „philosophische“ und „eingegossene“ Kontemplation eine neue einzuschieben, hat zu seltsamen Behauptungen in Hinsicht auf das Wesen und die Natur dieser „erworbenen“ Kontemplation Anlaß gegeben. Der eine Mystiker denkt sich dieselbe als gleichbedeutend mit dem „Gebete der Ruhe“ der hl. Theresia, während doch diese Heilige mehr als einmal aufs nachdrücklichste betont, diese Gebetsweise sei eine außerordentliche Gunsterweisung Gottes und nicht die natürliche Frucht unserer Bemühungen.[1] Ein anderer (Ezquerra)[2] gibt von der erworbenen Kontemplation eine Erklärung, die sich ungefähr deckt mit der Auffassung, welche die hl. Theresia von dem „Gebete der Sammlung“, also einer Zwischenstufe zwischen Betrachtung und eigentlicher Beschauung, gibt, welche aber mit dem simplex intuitus veritatis nichts gemein hat.

Unbefriedigend ist auch der Versuch Philipps v. d. heiligst. Dreif.,[3] die Existenz und die Natur der „erworbenen“ Beschauung mundgerecht zu machen; er begründet nämlich seine Behauptung, es gebe neben dem aus einem übernatürlichen Prinzip hervorgehenden intuitus simplex veritatis noch einen anderen, von letzterem wesentlich

---

[1] Vergl. „Leben“ Kap. 14 S. 144 (Regensburg. 3. Auflage 1869).
[2] Prolegomenae adversiones.
[3] Summa theol. myst. p. 2 tr. 1 disc. 2 a. 2.

verschiedenen einfachen Geistesblick auf die Glaubenswahrheit mit dem Hinweise auf die bekannte Tatsache, daß bisweilen die Kontemplation durch die Zudringlichkeit von Phantasiebildern eine Unterbrechung erfährt, während ein andersmal diese Störung nicht eintritt; erstere Kontemplation mache sich durch den Eintritt dieser Unterbrechung als eine erworbene Kontemplation erkennbar, der dabei geübte simplex intuitus müsse als ein bloß durch eigene Übung hervorgebrachter Akt angesehen werden.

Philipp beruft sich zum Beweise dieser Lehre auf den Areopagiten; aber wie könnte die angezogene Stelle als Beweis dienen, da sie nur das bekannte Axiom ausspricht, daß, wie Thomas[1] sagt, die Geschöpfe sozusagen Stufen sind, auf welchen man zur Kontemplation Gottes aufsteigt? Ferner widerspricht jener Beweisführung die von beschaulichen Seelen beklagte Erfahrung, daß die Zügellosigkeit der Phantasie sich sogar in der erhabensten Beschauung unangenehm fühlbar mache und durch ihre Spielereien einen Mißton ins reine Seelenkonzert der Kontemplation bringe. Überhaupt klingt dieses Argument so absonderlich, die Schlußfolgerung mutet einen so unwahrscheinlich an, daß man sich der Vermutung nicht erwehren kann, der Autor habe nur aus Verlegenheit diesen Beweis ausgeklügelt.

7. Derselbe Gedanke stellt sich unwillkürlich ein, wenn man die Schilderung liest, welche Ribet,[2] der Anschauung früherer Mystiker sich anschließend, von der erworbenen Kontemplation gibt, die auch er, wie schon erwähnt, als eigene Spezies der eingegossenen Kontemplation gegenüberstellt. Ribet klammert sich vor allem an die Erscheinung im Leben beschaulicher Seelen, daß zwar in der Regel dem Eintritt in den Akt des einfachen, reinen, bildlosen Gottschauens eine kürzere oder längere Übung des betrachtenden Gebetes voraufgehe, daß aber doch die Seelen bisweilen ganz plötzlich, z. B. beim Hören des Namens Jesu, oder auch infolge des Anblickes einer schönen Blume in die Kontemplation Gottes erhoben werden. Aus dieser Tatsache konstruiert der Autor das Wesen der erworbenen Kontemplation zusammen, indem er sagt, dieselbe sei daran als ein von dem Akte der eingegossenen

---

[1] 2. 2 q. 180 a. 4.
[2] Tom. 1 I. p. c. 3. Ähnlich auch Scaramelli l. 1 p. 1 c. 3.

Kontemplation wesentlich verschiedener simplex intuitus veritatis zu erkennen, daß sie die Übung des betrachtenden Gebetes voraussetze, dessen die eingegossene Kontemplation nicht bedürfe. Man findet es schwer begreiflich, wie man aus einem so nebensächlichen Umstande zwei spezifisch verschiedene Arten der Beschauung folgern kann, leicht begreiflich dagegen ist es, daß der Verfasser den Beweis aus der Tradition oder aus inneren Gründen schuldig geblieben ist; denn das wäre wohl ein erfolgloses Unternehmen gewesen.

Ebensowenig bemüht sich Ribet um einen Beweis für die weitere Behauptung, das eigentümliche Wesen der erworbenen Kontemplation gebe sich auch darin kund, daß sie das gleiche Objekt habe wie die Betrachtung, während hingegen die eingegossene Beschauung neue, unbekannte Wahrheiten mitteile. Durch diese Aufstellung verrät der Verfasser, daß ihm vor lauter Suchen nach Unterscheidungsmerkmalen der herkömmliche, der echte Begriff der Kontemplation fast ganz abhanden gekommen ist.

8. Wie schon erwähnt, beruht die Einführung der erworbenen Kontemplation in die Mystik auf der Anschauung, es lasse sich die Theorie der Beschauung nach dem Schema der Tugendlehre abwandeln. Es wurde die erworbene Kontemplation in Parallele gestellt mit den Akten der erworbenen Tugenden und darauf die Behauptung gegründet, die erworbene Kontemplation gehe hervor aus einem durch eigene Bemühung erworbenen, also der natürlichen Ordnung angehörigen Habitus der Kontemplation, und es sei daher das Wesen dieses Kontemplationsaktes natürlich. In Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Vertreter der erworbenen Beschauung sagt der schon genannte Joseph v. Hl. Geiste[1]: „Contemplatio aquisita est intrinsece naturalis et solum extrinsece et ex principio remoto atque ex obiecto est supernaturalis."

Zur Widerlegung der Behauptung, es gebe in einer im Stande der heiligmachenden Gnade befindlichen Seele (denn dieser wird natürlicherweise vorausgesetzt, wo es sich um die eigentliche Kontemplation handelt) einen innerlichnatürlichen Kontemplationsakt im Sinne des ruhigen, liebenden Schauens auf den im Glauben erkannten Gott, haben wir nicht nötig, uns auf das speziell

[1] Tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 69.

dogmatische Gebiet der Gnadenlehre zu begeben. Wenn wir erwägen, welche hohen Vorstellungen die Mystiker der früheren Jahrhunderte von der Kontemplation hegten, da sie dieselbe als die höchste Blüte und herrlichste Entfaltung des übernatürlichen Glaubens- und Liebeslebens ansahen, so muß es unwillkürlich Befremden erwecken, wenn man der Behauptung begegnet, es gebe einen Akt des einfachen, bildlosen Gottschauens, der nicht innerlich und wesentlich übernatürlich ist. Zudem liegt ein bedenklicher Irrtum in der Annahme, es lasse sich der Habitus der Kontemplation in ähnlicher Weise auf Grund wiederholter Akte des betrachtenden Gebetes erwerben, wie man durch häufige Übungen der Sanftmut die gleichnamige Tugend sich verschafft. Wir können die Irrtümlichkeit dieser Auffassung am besten einsehen lernen, wenn wir einen Vertreter derselben die Art und Weise der Entstehung des erworbenen Kontemplationsprinzips oder -Habitus darlegen lassen.

Der schon genannte Joseph v. Hl. Geiste äußert sich in seinem Cursus Theologiae mystico-scholasticae[1] also: „Das nächste Prinzip der aktiven (= erworbenen) Kontemplation ist der Habitus der Beschauung, welcher die Potenz zur Ausübung derselben geeigenschaftet macht. Und da diese erworbene Kontemplation natürlich ist, so ist auch ihr Prinzip natürlich; es wird erworben durch häufige Akte der Meditation.“ Also die wiederholte Übung der Betrachtung soll den Habitus der Kontemplation erzeugen. Wie geht dies zu? Darauf antwortet der Verfasser[2]: „Jeder Akt des betrachtenden Gebetes läuft am Ende hinaus in eine attentio quieta, in ein ruhiges Aufmerken auf den betrachteten Gegenstand. Und so wird in jeder Betrachtung eine bestimmte Einzelerkenntnis über Gott gewonnen, und zugleich gewöhnt sich die Seele allmählich, ruhig und friedsam Gott anzuschauen, und nachdem sie so den Habitus der erworbenen Kontemplation sich angeeignet, geht sie in den Stand der Kontemplation über.“

Gegen diese Beweisführung drängen sich folgende Bedenken auf: Vor allem ist es eine durch die Erfahrung nicht bestätigte Behauptung, jede Betrachtung gehe über

[1] Tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 77.
[2] A. a. O.

in ein ruhiges Aufmerken auf Gott. Richtiger dürfte man sagen: Jede Betrachtung, besonders bei solchen Seelen, die alle Tage ihre Betrachtungsstunde halten, droht überzugehen in Zerstreuung, falls man nicht wachsam ist. Jedoch auch angenommen, jede Betrachtung gehe zum Schlusse über in ein ruhiges Aufmerken auf Gott, also nach dem Sinne des Autors in einen Akt der Kontemplation, so folgt daraus noch lange nicht, daß die Akte der Betrachtung die bewirkende Ursache des Aktes und sodann des Habitus der Beschauung sind, ebensowenig als das Gehen auf die Eisenbahn und das Einsteigen in den Zug die bewirkende Ursache des bequemen Fahrens nach X genannt werden kann. Wenn auf die Akte der Betrachtung die Ruhe der Kontemplation folgt, so berechtigt diese Aufeinanderfolge nicht, das Verhältnis der bewirkenden Ursache zur Wirkung zu behaupten. Es ist gegen alle Erfahrung, daß Akte einer bestimmten Art einen Habitus einer anderen Art unmittelbar erzeugen; nun ist aber der Akt der Kontemplation der gerade Gegensatz zu den Akten der Betrachtung, so daß die Beschauung nicht geübt werden kann, wenn die Seele das betrachtende Gebet nicht einstellen will. Endlich ist noch geltend zu machen, daß bei dieser Theorie alle Seelen, die sich im betrachtenden Gebete üben, über kurz oder lang zur Beschauung gelangen müßten; eine Folgerung, die der Tatsächlichkeit widerspricht. Lopez Ezquerra[1] fühlte diese Konsequenz, suchte ihr aber auszuweichen dadurch, daß er sich hinter die unkontrollierbare Behauptung flüchtete: eine Betrachtung, die nicht schließlich in die erworbene Beschauung übergehe, sei entweder unfruchtbar oder gefährlich.

9. Die spanisch geschriebene und mehr dem praktischen Bedürfnis Rechnung tragende „Cadena mystica“ (Madrid 1678)[2] macht den Akt der erworbenen Beschauung wie den der eingegossenen von den Gaben des Hl. Geistes abhängig und tritt also für den übernatürlichen Charakter des principium proximum der Kontemplation ein; um aber den einmal festgehaltenen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Kontemplationen nicht preiszugeben, läßt der Autor, Joseph v. Hl. Geiste, die Gaben des Hl. Geistes bei ersterer Kontemplation humano modo, bei letzterer supra

[1] Prolegomenae adversiones n. 10.
[2] Prop. 2 Resp. 7.

humanum modum wirksam sein. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß auch der hl. Thomas[1] eine zweifache Art von Wirksamkeit wenigstens der Gabe der Weisheit kennt; es genügt aber ein flüchtiger Blick in jenen Artikel, um zu erkennen, daß derselbe nicht für die Existenz einer zweifachen Kontemplation ausgebeutet werden kann, wie einzelne Mystiker tun wollen. Würde man nämlich annehmen, Thomas behaupte im genannten Artikel eine erworbene und eine eingegossene Kontemplation, so würde sich die Folgerung ergeben, daß der Heilige die erworbene Kontemplation als zum Heile notwendig erachte. Denn er sagt, Gott gebe den einen nur ein solches Maß von Weisheit (= erworbene Kontemplation im Sinne jener Mystiker), als zum Heile notwendig sei, und diese Weisheit bekäme jeder, der nicht in der Todsünde sei; anderen verleihe er die Weisheit in höherem Maße (d. h. die eingegossene Beschauung) etc.

Die Verfechter dieser Anschauung von der zweifachen Wirkungsweise der Gaben des Hl. Geistes beim Akte der Kontemplation kämen wohl in Verlegenheit, wenn man fragen würde, woran man denn erkenne, ob die Gabe des Hl. Geistes bei einem Kontemplationsakte supra humanum modum oder bloß humano modo wirksam sei.

10. Behufs Begründung eines spezifischen Unterschiedes zwischen „erworbener“ und „eingegossener“ Kontemplation wird von den Anhängern dieser Einteilung mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben die Verschiedenheit der sog. species intelligibiles im Akte der beiden Kontemplationen. Nach Philippus v. d. heiligst. Dreif.[2] beschaut die erworbene Kontemplation ihr Objekt in species intelligibiles, welche durch die Tätigkeit des Verstandes von den Phantasiebildern abstrahiert und in naturgemäßer Weise zur

[1] 2. 2 q. 45 a. 5.

[2] Summa Theol myst. p. 2 tr. 1 disc. 2 a. 2: Differunt tertio ex parte specierum intelligibilium: nam contemplatio aquisita species, in quibus obiectum suum contemplatur, habet omnino naturale et in entitate et in modo, propria scil. industria a phantasmatibus abstractas et connaturali usu ad contemplandum applicatas; contemplatio autem infusa species habet saltem in modo et quantum ad usum supernaturales; nam licet concedatur, quod semper requirantur species in entitate naturales in ordine ad quamcunque contemplationem . . ., semper tamen verum est, quod huiusmodi species habent quendam modum supernaturalem vel quia debite ad intentum finem contemplationis ordinantur praeexistentes species vel quia novae specialiter infunduntur.

Beschauung verwendet werden; in der eingegossenen Kontemplation dagegen wird das Objekt vergegenwärtigt entweder durch übernatürliche Eingießung neuer Erkenntnisbilder oder durch eine auf übernatürliche Weise bewirkte Hinordnung auf natürlichem Wege hervorgebrachter Erkenntnisbilder auf die Kontemplation.

Diese Aufstellungen verraten wiederum deutlich, daß der Versuch einer Verteidigung von zwei spezifisch verschiedenen Arten der Kontemplation von dem echten, traditionellen Begriffe der Beschauung entfernt; denn nach der Lehre der klassischen Mystik beruht das Wesen der Kontemplation darin, daß der Verstand vermittelst eines übernatürlichen, eingegossenen Lichtes erhoben und befähigt wird zu einer allgemeinen, dunklen, unbestimmten Erkenntnis der göttlichen Wesenheit; daher gewinnt der Kontemplative aus dem Akte der Beschauung nicht bestimmte, klare, faßbare Einzelerkenntnisse; die traditionelle Auffassung des Kontemplationsbegriffes weiß nichts von mehreren species intelligibiles, geschweige denn von solchen, welche die Bezeichnung aquisitae verdienen. Wenn man also die scholastische Erkenntnistheorie auf den Kontemplationsakt anwenden will, so ist zu sagen: Die species intelligibilis impressa, die auf übernatürliche Weise, ohne die abstrahierende Tätigkeit des sog. intellectus agens, der geistigen Erkenntniskraft eingeprägt wird, stellt den Gegenstand der Kontemplation, nämlich Gott, dar als das über alles naturhafte Erkennen und über alles geschöpfliche Sein unendliche Wesen; daher kommt der Kontemplative im Akte der Beschauung zu einer auf übernatürliche Weise ihm eingeflößten innerlichen Erkenntnis, wie gänzlich verschieden von allen geschöpflichen Dingen das göttliche Wesen ist, und dieser Erkenntnisinhalt ist die vom Intellekte im Kontemplationsakte hervorgebrachte species intelligibilis expressa, oder das Resultat der intellectio contemplativa. In diesem Sinne ist z. B. die Äußerung des Ruysbroeck zu verstehen[1]: „Diese erleuchtete Nichtwissenheit ist ein sehr schöner Spiegel, in welchem der ewige Glanz Gottes widerstrahlt."

11. Ziehen wir das Fazit aus dieser Darlegung über erworbene und eingegossene Kontemplation! Es dürfte

[1] Dr. Johannis Rusbrochii Schrifften. Offenbach am Main 1701. XIII: Von der wahren Beschauung. 7. Kap. S. 8.

wohl der Beweis erbracht sein, daß diese Art von Einteilung des beschaulichen Gebetes vor dem Forum der besten Mystiker der Vorzeit nicht bestehen kann. Die Vorliebe für das Schematisieren hat hier den späteren Mystikern einen argen Streich gespielt, sie kehrten bei der Behandlung dieses Gegenstandes mehr als billig den Scholastiker hervor. Es war ein verfehltes Beginnen, die Schultermini der Tugendlehre rücksichtslos in die Mystik einzuführen; durch diese Behandlungsweise haben sie diesen zarten Gegenstand mit rauhen Händen angefaßt und beinahe zerflittert. Diese Wahrnehmung drängt sich einem besonders dann unangenehm auf, wenn man darangehen will, diese verworrenen Theorien in der Praxis anzuwenden. Wollte man sich z. B. in einem konkreten Falle nach dem von Ribet angegebenen Rezepte ein Urteil bilden, ob diese Seele der erworbenen oder eingegossenen Beschauung sich erfreue, man käme unmöglich zu einer befriedigenden Entscheidung. Statt sich zu fragen: Welches ist der traditionelle Begriff der Kontemplation? Was haben die früheren Jahrhunderte über die Natur des beschaulichen Gebetes gelehrt? stellte man vielfach unhaltbare Theorien auf, konstruierte eine ganze Litanei von Unterscheidungsmerkmalen für jene Arten der Kontemplation, mißdeutete die Väter und Mystiker, um sie nach dem Schema zurechtzulegen.

III. „Ordentliche“ und „außerordentliche“ Kontemplation.

1. Wenn nun aber auch die Einteilung der Kontemplation in erworbene und eingegossene als eine Abirrung von dem althergebrachten Begriffe der Beschauung entschieden abgelehnt werden muß, so fordert dieses Ergebnis der Untersuchung doch nicht, ohne weiteres der von den neueren mystischen Schriftstellern beliebten Unterscheidung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche das Wort zu reden. Es ist wohl wahr, auf den ersten Anblick und bei oberflächlicher Betrachtung empfiehlt sich diese neue Einteilung und scheint mehr Gründe für sich zu haben; man ist im vorhinein geneigt, dem obengenannten Saudreau zuzustimmen, wenn er sagt[1]: „Diese

[1] A. a. O.

Einteilung scheint die allein richtige zu sein und allein in Einklang zu stehen mit dem, was die Heiligen lehren, die in diesem Punkte Erfahrung haben."

Indes weder unser natürlicher Geschmack noch auch die einfache Versicherung Saudreaus kann uns der gründlicheren Erörterung der Frage überheben, ob denn wirklich diese neue Zweiteilung der Kontemplation sich als eine entsprechende Korrektur der unhaltbaren ersten Einteilung darstelle und somit einen wirklichen Fortschritt bedeute, ob sie, was die Hauptsache ist, tatsächlich in den Anschauungen der klassischen Mystiker über das Wesen der Beschauung begründet sei.

Leider bietet uns Saudreau keine Handhabe zur eingehenden Prüfung dieser Frage; denn während er mit großer Weitläufigkeit und mit dem Aufwand von vielen Zitaten die Vertreter der erworbenen Kontemplation zu widerlegen sucht, schweigt er sich seltsamerweise über die äußeren oder inneren Gründe für die Berechtigung seiner Einteilung, die er ebenfalls für wesentlich und spezifisch hält, vollständig aus. Mit der Kürze und Dunkelheit eines Orakels sagt er[1]: „Unsere Einteilung hat ihren Grund nicht in unbedeutenden Nebenumständen oder fast unmerklichen Nüancen, sondern in der Betätigung der verschiedenen Seelenkräfte und dem Anteil, welchen diese an den verschiedenen Gebetsarten haben." Dies will wohl heißen: Diese Einteilung ist spezifisch und gründet sich auf die verschiedene Weise, wie die Seelenkräfte bei der Kontemplation in Tätigkeit treten. Damit ist jedoch der Beweis für die Richtigkeit dieser neuen Einteilung noch nicht erbracht; Saudreau läßt den Kern der Frage unberührt und geht stillschweigend über die eigentliche Schwierigkeit hinweg; denn es erhebt sich jetzt die Frage: Welches ist das Kriterium, vermittelst dessen man aus einer bestimmten Wirkungsweise der Seelenkräfte der Kontemplation die Art der Beschauung, ob ordentlich oder außerordentlich, erkennen kann, oder mit anderen Worten: Welches ist der lapis lydius, der uns die Möglichkeit bietet, aus der Art und Weise der Betätigung des Verstandes und Willens bei irgend einem Kontemplationsakte die Spezies der Beschauung zu unterscheiden? Auf diese Frage wartet man bei Saudreau vergeblich auf

[1] A. a. O.

Antwort. Statt aus den alten Mystikern den Grundsatz anzugeben, nach welchem man die ordentliche Kontemplation von der außerordentlichen unterscheiden kann, will er unter Berufung auf einige neuere französische Mystiker die Leser glauben machen, „Visionen, Ansprachen, Offenbarungen, Ekstasen und andere derartige Gnaden" seien Akte der sog. contemplatio extraordinaria. Es genüge vorläufig, diese letztere Behauptung, die in der alten Mystik sicher keine Grundlage finden kann, verzeichnet zu haben; suchen wir auf die vordringliche Frage nach dem äußeren oder inneren Grunde dieser neuen Einteilung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche bei einem anderen Vertreter dieser Theorie uns Antwort zu verschaffen!

2. Der bekannte Benediktiner Schram stellt in seiner Theologia mystica[1] zur wissenschaftlichen Begründung jener Kontemplationseinteilung folgenden Grundsatz auf: Die Kontemplation ist eine „ordentliche", wenn man sich für dieselbe disponieren kann, dagegen eine „außerordentliche", wenn eine vorbereitende Disposition unmöglich ist.

Kann dieses Prinzip als solides Fundament für jene Einteilung Geltung haben? Wir glauben kaum, doch bevor wir an die Kritik dieses Prinzips herantreten, müssen wir eine andere Schwäche des Schramschen Systems über die Kontemplation feststellen. Es ist entschieden zu tadeln, daß Schram verschiedene Begriffsbestimmungen und Beschreibungen, welche die alten Mystiker von der Kontemplation geben, als Definitionen des Genusbegriffes derselben hinstellt, ohne den Beweis für diese Berechtigung zu erbringen. Ja, er reiht Definitionen aneinander, die sich gegenseitig ins Gesicht spucken, z. B. die aus dem hl. Bernhard[2] und aus dem hl. Thomas[3] genommenen. Gegen die Definition, die Schram[4] sodann selbst von der Kontemplation gibt, wäre nun gewiß nichts einzuwenden, wenn er sie nur gelten ließe als Begriffsbestimmung dieser ganz konkreten, einzigartigen, bestimmten Geistestätigkeit des einfachen Gottschauens im dunklen Glauben; aber da er sie zum Gattungsbegriff macht für die ordentliche und

[1] Tom. 1 § 251 u. 253.
[2] De consid. c. 2.
[3] S. th. 2. 2 q. 180 a. 3 ad 1.
[4] § 248 schol. 3.

außerordentliche Kontemplation, geht er in die Irre, wie gleich gezeigt werden soll.

Schram entwickelt folgenden Gedankengang zum Beweise seines obenangeführten Prinzips: Es läßt sich nachweisen, daß es eine Kontemplation gibt, auf welche man sich „dispositive" vorbereiten kann, und eine solche, auf welche man sich nicht dispositive vorbereiten kann. Kontemplationsakte aber, die sich so voneinander unterscheiden, daß man sich für den einen disponieren kann, für den anderen aber nicht, sind wesentlich voneinander verschieden; also gibt es zwei wesentlich verschiedene Kontemplationsakte, von denen man füglich den ersteren „ordentliche", den anderen „außerordentliche" Beschauung nennt.

Da der Ausdruck „sich dispositiv vorbereiten" verschiedene Auffassungen zuläßt, müssen wir uns über die Bedeutung desselben für unseren Fall Klarheit verschaffen; Schram klärt uns darüber auf in folgenden Worten[1]: „Die Betrachtung muß (wenn sie auf die Beschauung vorbereiten soll) nicht bloß affektiv, sondern auch wirksam sein, so daß sie abzielt auf die Tilgung der Sünden, auf die Zügelung der Leidenschaften, auf die Einpflanzung der Tugenden; ohne diese Disposition wartet man vergeblich auf die Gnade der Beschauung." In Übereinstimmung mit der Lehre der Mystiker wird hier also diejenige Disposition hervorgehoben, welche man in der Theologie removens prohibens nennt. Wie sich aber bei dieser Erklärung der „dispositiven Vorbereitung" in den obigen Syllogismus ein Sinn bringen lassen soll, ist nicht recht ersichtlich; man fragt sich unwillkürlich: Was heißt denn dies: Betrachtung und Streben nach Tugend können für eine gewisse Art von Kontemplation nicht dispositiones prohibens removentes sein? Muß denn nicht die subjektive Disposition um so vollkommener sein, je höher die Stufe der Beschauung ist, zu der man emporgehoben wird? Wir wundern uns daher nicht, wenn der für den Obersatz geführte Beweis[2] ganz und gar mißglückt ist. Wir sehen ab von den angegebenen Schriftstellen, die zur Sache unseres Erachtens nicht passen, wir weisen nur darauf hin, daß die ganze aufgeführte Reihe von Aussprüchen der Väter und Mystiker die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf

[1] § 268. [2] § 252 u. § 254.

jede Beschauung beweist, wie ja auch die Erfahrung bestätigt und die gesunde Vernunft es nahelegt. Daher sind die Beweise für die Existenz einer zweiten Art von Kontemplation, nämlich der „außerordentlichen“, ganz unzutreffend und wertlos; sie beweisen durchaus nicht die aufgestellte These. Ein paar Beispiele: Aus Johannes vom Kreuze, „Aufstieg z. B. Karmel“ wird ein Kapitel[1] für die „außerordentliche“ Kontemplation zitiert, in welchem der Heilige die Vorteile schildert, welche aus der Ablehnung der übernatürlichen Eingebungen der Einbildungskraft entspringen! Sodann muß man es unerklärlich finden, wie Schram die hl. Theresia[2] als Zeugin für die sog. „außerordentliche Beschauung“ (im Sinne von Schram genommen!) anrufen kann, da sie in ihren Schriften auch in den von Schram zitierten Kapiteln wiederholt ermahnt, die Seelen sollen sich für die verschiedenen Gebetsstufen disponieren; z. B. Kap. 18 sagt sie, daß man zur vierten Stufe des Gebetes (Einigung) „immer nur nach langem innerlichen Gebete“ komme. Wie wenig Skrupel Schram sich macht, um für irgend eine Behauptung „Beweise“ zu erbringen, dafür noch ein Beispiel[3]: Zum Beweise, daß es ein „Gebet der Ruhe“ (der Name stammt von der hl. Theresia) gibt, wird Kol. 3, 3 angeführt: Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. — Es verstößt ferner gegen die Wahrheit, wenn Schram den Areopagiten und den hl. Johannes vom Kreuze behaupten läßt,[4] das „abstinere a discursu“, d. h. das Einstellen des betrachtenden Gebetes sei ganz in der Weise eine Vorbereitung auf die Beschauung, wie die Übung des betrachtenden Gebetes, und die Seele könne sich also für die Beschauung auch durch Einstellen der Betrachtung disponieren. Dadurch wird der Schein erweckt, als ob man durch gedankenloses Hinbrüten und durch Hineinstarren ins Blaue, nach Art eines buddhistischen Mönches, sich auf den Empfang der Beschauung ebensogut vorbereiten könne, wie durch Übung der Betrachtung. Das „abstinere a discursu“ ist im Sinne der Mystiker nicht als eine vom Subjekte ausgehende Vorbereitung auf die Beschauung zu fassen, also in der Weise, wie das betrachtende Gebet. Die Seele

[1] 3. Buch 12. Kap.
[2] Leben Kapp. 18—20 (Regensburg 1869).
[3] § 385.
[4] § 252.

darf die Arbeit des Betrachtens nicht selbstmächtig und eigenwillig einstellen, um auf die Beschauung zu warten, sondern nur dann, wenn Gott sie zur Beschauung erhebt, aber nicht früher, muß die Tätigkeit des Betrachtens aufhören, um der Ruhe der Kontemplation Platz zu machen. Dies und nichts anderes wollen die Mystiker sagen, wenn sie zur Einstellung der Betrachtung mahnen. „Es ist Torheit, wenn man die Seelenkräfte überwältigt und meint, man wolle sie untätig machen," sagt die hl. Theresia.[1]

Der Grundirrtum des Verfassers und seiner Gewährsmänner liegt in der Ansicht, Visionen, Offenbarungen, geistige Empfindungen, Ansprachen u. dergl. gehörten unter die Rubrik „Beschauung". Die Rücksicht auf die Beschränkung, die wir uns auferlegen müssen, erlaubt uns eine Darlegung des Wesens dieser außerordentlichen Vorkommnisse des geistlichen Lebens nicht. Mit ebenso großer Klarheit als Kürze finden wir dieselben beschrieben bei Johannes vom Kreuze,[2] welcher auch mit allem Nachdrucke und mit großer Gelehrsamkeit die Erlangung der Kontemplation von der Ablehnung dieser außerordentlichen Erscheinungen abhängig macht. Aller dieser Dinge muß sich die Seele entledigen, wenn sie zur Beschauung oder zum liebenden Aufmerken auf Gott im dunklen Glauben gelangen will. Hascht die Seele nach Visionen usw., ist sie darein verliebt, falls sie solche Dinge erreicht, dann verläßt sie die sichere Führerschaft des Glaubens, der auf Erden das einzige Licht zum Himmel und der wesentlich ein dunkles, unbestimmtes Erkennen ist, und sie macht sich so für die Kontemplation unfähig.

Da Schram die Beschauung als einen simplex intuitus in Deum et res divinas definiert, so hätte schon die Rücksicht auf diese Begriffsbestimmung ihn vor dem Irrtum bewahren sollen, Visionen oder Ansprachen zur Beschauung zu rechnen; denn diese Dinge sind mit dem simplex intuitus unvereinbar, abgesehen davon, daß nach der Lehre der alten Mystiker dieser intuitus wesentlich dunkel ist. Wie weit übrigens Schram von dem wahren Begriffe der Kontemplation abirrt und mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch gerät, dafür ein Beispiel. Die sog. „contemplatio conformativa" (die alten Mystiker kennen sie

[1] Leben Kap. 12 S. 123.
[2] Aufstieg z. B. Karmel 2. Buch 11—32. Kap.

nicht) besteht nach Schram darin, daß „die Seele nach vollkommener Lossagung vom eigenen Urteil und Eigenwillen durch getreue Hingabe an Gott auf alle Begierden verzichtet und sich ihm vollkommen gleichförmig macht". Wo ist da noch etwas von dem simplex intuitus?

Eine weitere Frage ist, wohin „Ekstasen" und „raptus" zu stellen sind. Stehen sie auch in Gegensatz zur Kontemplation? Es ist wahr, „Ekstase" und „Entrückung" fallen unter den Begriff der Kontemplation; ja man kann sogar zugeben, daß sie außerordentliche Kontemplationsakte sind, da sie sich von der gewöhnlichen Beschauung dadurch unterscheiden, daß während derselben der Gebrauch der sinnlichen Vermögen gehemmt ist. Jedoch wenn man auch die Ekstase und den mit ihr verwandten „raptus" als eine hohe Stufe der Beschauung anerkennen muß, so sind sie doch noch nicht die höchste Etappe der Kontemplation, geschweige eine neue Spezies von Kontemplation, wie Schram und andere wollen; denn auch hier ist die Geistestätigkeit wesentlich derselbe auf Gott gerichtete „simplex intuitus" des „apex mentis", wie bei der gewöhnlichen Beschauung; der Unterschied beruht rein in dem accidentellen Umstande, daß der Gebrauch der körperlichen Fähigheiten suspendiert ist. Diese Suspendierung ist aber nicht als eine besondere Gunstbezeugung Gottes anzusprechen, sondern ist vielmehr ein Zeichen der Schwäche, da die Seele dadurch kundgibt, daß sie es noch nicht gut aushalten kann in der reinen Höhenluft der Gottvereinigung, gleichwie Hochtouristen, die noch nicht „trainiert" sind, auf den hohen Bergen Schwächeanfälle zu befürchten haben. Hat die Seele diese Schwäche überwunden, dann genießt sie mit voller Selbstmacht die Wonne der höchsten Kontemplation.

Zur „außerordentlichen" Kontemplation rechnet Schram weiterhin das „Gebet der Ruhe", jenes Gebet, das die heil. Theresia doch nur als Übergangsstufe zum eigentlichen beschaulichen Gebet betrachtet, da sie sagt[1]: „Es handelt sich hier, bei dieser Gebetsweise, um die ersten Anfänge (des übernatürlichen Gebetes)." Der Autor rechnet diese Gebetsweise doch auch wieder zur ordentlichen Kontemplation wohl nur aus Versehen, da er das genannte Zitat aus dem „Leben" der hl. Theresia unter die Beweise

[1] Leben 14. Kap. S. 148.

für die Existenz einer ordentlichen Kontemplation aufnimmt. Wenn aber das Gebet der Ruhe, das nur den Übergang aus dem Stande der Betrachtung in das Stadium der Beschauung bildet, schon „außerordentliche“ Kontemplation sein soll, wie vollzieht sich dann der Akt der „ordentlichen“ Beschauung? Wir erfahren nichts darüber; ja, einige Abschnitte[1] nachher läßt Schram diese Einteilung überhaupt fallen und ersetzt sie durch eine andere, indem er sagt: „Von der allgemeinen Einteilung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche schreiten wir vor zu einer mehr speziellen, und weil beide entweder cherubisch, d. h. intellektiv oder seraphisch, d. h. affektiv sind, daher fangen wir mit der cherubischen an.“

Wir können natürlich dem Autor nicht folgen in das verschlungene Labyrinth der nun anhebenden unendlichen Einteilungen, obschon sie den Leser zum Vergleich mit den Grundsätzen der alten Mystik anlocken; wir konstatieren nur, daß die Einteilung in ordentliche und außerordentliche Beschauung von da an vollständig in der Versenkung verschwindet und somit indirekt vom Autor selbst als praktisch unbrauchbar anerkannt wird.

Wenn wir nun zum Schlusse eine zusammenfassende Antwort auf die Frage nach den Arten der Kontemplation geben wollen, so läßt sich dieselbe also aussprechen: Die alte Mystik bis herauf zu Johannes vom Kreuze erkennt in dem Akte der Kontemplation ein durch eine außerordentliche Erleuchtung vermitteltes einfaches Schauen des Verstandes (simplex actus intellectus) auf den im Dunkel des Glaubens erkannten Gott, verbunden mit Bewunderung, Freude und Liebe, ein Schauen, bei welchem, wie der schon erwähnte Johannes v. Jesu-Maria sagt,[2] „der Verstand Gott weder in der Gott eigenen Natur, noch auch in Erkenntnisbildern (in imaginibus scil. naturalibus) sieht, sondern, eingetaucht in eine Art von Dunkelheit und umflossen von einer höchst erfreulichen und ruhigen Erkenntnis, Gott erkennt, ohne zu wissen, was Gott ist.“ Dies ist die der alten Tradition entsprechende und geläufige Auffassung

[1] § 275.

[2] Opera omnia V. Ioannis a Iesu-Maria, Coloniae Agrippinae 1622, Tomus 2 c. 6 p. 27.

von contemplatio; dies ist jenes „sublimitas contemplationis" „in qua non est ulla distinctio formae (= differentiae specificae), sed unius rationis."[1]

Hätten die späteren Mystiker an diesem Begriffe der Kontemplation festgehalten, so wären sie wohl vor dem Irrtum bewahrt geblieben, mehrere formae oder Arten der Kontemplation aufzustellen und so in die Wissenschaft der Mystik, deren vornehmstes Objekt die Kontemplation ist, Verwirrung und Unsicherheit hineinzutragen; sie hätten wohl der Versuchung widerstanden, das Schema der Tugendeinteilung auf die Kontemplation anzuwenden und neben die „eingegossene" Beschauung eine sog. „erworbene" als koordiniert hinzustellen.

Es war daher eine ganz berechtigte Reaktion, wenn spätere mystische Schriftsteller den Kampf gegen diese das beschauliche Gebet erniedrigende Einteilung energisch unternahmen, um der Kontemplation ihren übernatürlichen Charakter zu wahren. Leider haben sie aber den Begriff der Kontemplation auf andere Weise verdunkelt, um nicht zu sagen gefälscht, indem sie alle möglichen außerordentlichen Vorkommnisse im geistlichen Leben, als da sind die verschiedenen Arten von Visionen und von Ansprachen, die übernatürlichen Empfindungen, die Offenbarungen, in einen Topf warfen mit der Aufschrift: „außerordentliche Kontemplation", während das eigentliche beschauliche Gebet, das doch unendlich höheren Wert hat als alle Visionen und Offenbarungen, sich mit dem bescheidenen Namen: „ordentliche Beschauung" begnügen mußte. Dieser ganz und gar unberechtigten und der wahren Mystik widersprechenden Erweiterung des Begriffes „Beschauung" ist es wohl auch zu danken, daß heutzutage der Ausdruck „beschauliche Seele" den unangenehmen Beigeschmack von „Visionärin" oder „Schwärmerin" oder „Pietistin" bekommen hat.

Wenn daher die erste Einteilung der Kontemplation als eine mit dem traditionellen Begriffe derselben unvereinbare Erniedrigung des übernatürlichen Wesens der Beschauung zu verurteilen ist, so muß die zweite Einteilung aus dem Grunde abgelehnt werden, weil sie den Begriff der Kontemplation über alles Maß erweiterte und durch diese ungebührliche Erweiterung zu unendlichen weiteren

[1] l. c. 3 p. 14 f.

Einteilungen, die einer förmlichen „Aufteilung“ gleichsehen, Anlaß geworden ist.

Wie einfach gestaltet sich dagegen die Theorie der Kontemplation bei den alten Mystikern! Es gibt bei ihnen nur eine Art von Kontemplation: der einfache, lautere, liebende, alles Vorstellen und Nachdenken aufhebende Geistesblick auf den noch ins Dunkel des Glaubens gehüllten Gott. Aber diesem erhabenen Akte gehen mehr oder weniger Vorbereitungsstufen voraus; denn nicht mit einem unvermittelten Ruck wird man in diesen hohen Stand erhoben. Die ersten Anzeichen für den Eintritt des beschaulichen Gebetes stellen sich in der Regel ein in der Form des unbesiegbaren Widerwillens gegen das nachdenkende Betrachten und gegen das Vorstellen von ehedem andachterweckenden Phantasiebildern; es drängt die Seele (und damit macht sich das Prinzip der Beschauung noch mehr geltend), sich zu begnügen mit einem friedvollen, ruhigen Denken an Gott, verbunden mit zarten, liebenden, kurzen Anmutungen; im weiteren Verlaufe der Übergangsphasen macht die Seele die anfangs sie befremdende und beängstigende Wahrnehmung, daß sich die Seelenkräfte beim Gebete sozusagen nach innen konzentrieren wollen, um ohne besondere, partikuläre Akte des Willens und ohne besondere Gedanken über Gott in dem geliebten Gott zu ruhen. Bei dieser Entwicklungsphase angelangt, hat die Seele nur noch einen, aber schwierigen, weil durch die passive Reinigung bedingten Schritt zur eigentlichen Kontemplation im dunklen Glauben, zum Erkennen Gottes durch „Nichterkennen“, „zum bildlosen, tatlosen Gottschauen“, „in verborgener Entflossenheit unseres Geistes“, „wo wir mit dem Glauben über unsere Vernunft hinausgehen in Gott und tatlos, artlos, einfältig bleiben, durch die Minne in die offene Nacktheit unseres Verstandes erhoben.“[1]

Entwickelt sich das innere übernatürliche Leben noch weiter, dann beginnen die außerordentlichen Zustände des kontemplativen Lebens: Ekstase, Entrückung, desponsatio, bis zum matrimonium spirituale.

Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Entwicklungsgang des inneren Lebens die sichere und feste Führung eines wohlunterrichteten Geistesmannes zur Voraussetzung hat, nicht bloß für die höheren Stufen des

[1] Ruysbroeck an verschiedenen Stellen.

beschaulichen Gebetes, sondern auch und das noch mehr für die ersten Anfänge der Beschauung, wo die Seelen, noch ganz fremd der Kontemplation gegenüberstehend, ohne Leitung nie oder nur selten aus dem Stande der Betrachtung in den der Beschauung hinüberkommen.

Übrigens darf nie vergessen werden, daß die Kontemplation, in dem echten Sinne des Wortes, immer etwas Außergewöhnliches ist; sie darf nie als die Frucht menschlicher Bemühungen betrachtet werden, sondern sie stellt sich dar als Erweis der göttlichen Barmherzigkeit; von einem „Verdienen" der Kontemplation, wenn auch nur „de congruo", wie einzelne Mystiker wollen, kann hier nicht die Rede sein.

Wenn es indessen so wenige beschauliche Seelen gibt, d. h. solche, welche die Kontemplation zu üben vermögen, so darf der Grund hiervon doch nicht rein in der Außerordentlichkeit dieser Gebetsweise gesucht werden. Es wird die Klage des hl. Johannes vom Kreuze wohl auch heute noch mehr oder weniger Geltung haben, wenn er von den Seelenführern seiner Zeit sagt[1]: „Wie oft salbt der Herr eine Seele mit der überaus zarten Salbung einer liebenden, freudigen, friedvollen, ganz einzigen, über allen Sinn und über alles Denken erhabenen Erkenntnis. Da kommt aber einer daher, der wie ein Schmied nur zu hämmern und zu schlagen weiß und eben, weil er sonst nichts gelernt hat, sogleich der Seele befiehlt: ‚Laß dies alles! Das ist nur Zeitverlust und Müßiggang. Nimm etwas zur Hand, meditiere, übe dich im tätigen Leben! Alles andere sind nur Träumereien und Äffereien.' Solche Menschen kennen die Stufen und die Wege des Geistes nicht."

Möge diese Abhandlung einiges dazu beitragen, daß diese Anklage des Heiligen gegen die Seelenführer seiner Zeit für uns immer mehr gegenstandslos werde und daß das Interesse an den höheren Stufen des geistlichen Lebens wenigstens bei denen sich steigere, welche berufsmäßig der Seelenleitung sich zu widmen haben.

[1] Lebendige Liebesflamme 3. Strophe 3. Vers (Erklärung) S. 430 f.

ZUR NEUESTEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph. Stuttgart 1906. — 2. Dr. Lehmann, Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Bern 1906. — 3. Dr. Peters, Bibel und Naturwissenschaft nach den Grunds. der kath. Theol. Paderborn 1906. — 4. Dr. Ude, Monist. oder teleolog. Weltanschauung. Graz 1906. — 5. Dr. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe d. Herz. Eugen von Württemb. Freiburg i. B. 1906. — 6. Baldwin, Dictionary of Philos. a. Psychol. 2 Bde. New-York-London 1905.

Schrempfs Lessing als Philosoph (1) bildet den 19. Band der Frommelschen Klassiker der Philosophie. Daß Lessing auch ein Philosoph sei, lehre ein Blick in seine Schriften, wiewohl er selbst sich nicht für einen Philosophen ausgegeben, woran er nach Andeutungen von Verehrern, die ihn auch als Philosophen hochschätzten, wohlgetan habe, denn er hat kein System, auch keine strenge Methode des Philosophierens (S. 9 f.). Gleichwohl sei L. Philosoph; denn „wer in fragmentarischem Wissen kein Genüge findet; wer in der bloßen Wahrscheinlichkeit nicht zur Ruhe kommt; wer einen Widerspruch zwischen Denken und Leben nicht ertragen kann: der ist ein Philosoph" (S. 11). Die Philosophie sei nie, sie werde immer nur. Mangel an System und Methode schließe nicht von der Philosophie aus, und so mag freilich der Vf. Lessing als den lehrreichen Typus einer berechtigten Art des philosophischen Denkens hinstellen (S. 13). Denn L. „gehört zu jenen schlimmen Ketzern, die da ‚lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen' (2 Tim. 3, 7): nämlich zu dem Glauben, daß sie jetzt die Wahrheit sicher besitzen" (S. 15). Lessings philosophische Größe liege in der „intellektuellen Redlichkeit", mit der er für das Recht zu fragen, zu zweifeln eintritt (ebd.).

Die eingehende Darstellung schildert, wie Lessing dem Autoritätsglauben absagte und selbst von der christlichen Auffassung der Sittlichkeit sich entfernte (S. 39). Als Resultat der Reflexionen Lessings aus der Zeit seiner religiösen und philosophischen Entwicklung bis 1760 bleibt uns nur der Gedanke, daß man sich philosophische und religiöse Dogmen, die keine Anwendung auf das Leben

verstatten, durch die professionellen Vertreter der Philosophie und Religion nicht zu heiligen Wahrheiten aufbauschen lassen dürfe (S. 56).

Den Leibnizschen Optimismus deutet Lessing im pantheistischen Sinne: ihm ist die Schöpfung der Welt, dieser Welt, eine notwendige Auswirkung des göttlichen Wesens (S. 66). „Was den Kern der Sache betrifft, so ist Lessing von Leibniz bereits zu dem deus sive natura des ‚berufenen Irrgläubigen' Spinoza übergegangen" (a. a. O.).

Über das treibende Motiv in Lessings ästhetisch-literarischer Kritik bemerkt der Vf.: „Er fühlte das Bedürfnis, ehe er sich an die Feststellung ästhetischer Grundsätze wage, sich in die mustergültigen Vorbilder für alle schönen Wissenschaften und freien Künste zu vertiefen. Das waren für ihn die besten Werke der Alten, insbesondere der Griechen" (S. 96). Den im Begriffe der „besten Welt" liegenden Gedanken, daß das Lächerliche, Gräßliche notwendige Bedingung ihrer absoluten Vollkommenheit sei, den „Lessing schon in aller Strenge für die Deutung des Sittlich-Bösen zu verwenden gewagt, trug er Bedenken, auf das ästhetisch Böse zu übertragen, wohl aus Abneigung gegen einen die Kunst zur Virtuosität der Nachahmung herabsetzenden Naturalismus" (S. 105).

Was Lessing zur Herausgabe der „Schutzschrift" (Reimarus) bewog, war „das Mitgefühl mit so manchem braven Mann, dessen Charakter unter dem bestehenden religiösen System Not litt, wie auch die Sorge für sich selbst, der ja den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nur unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern konnte" (S. 133).

Dem „Ungenannten" gibt L. zu, daß eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, unmöglich sei, und daß die Berichte der Evangelisten über die Auferstehung unlösbare Widersprüche enthalten (S. 150). Er konnte aber und wollte nicht der Wahrheit gemäß bekennen, das Christentum sei ihm nur eine Stufe in der Entwicklung der Religion (S. 160). Inbezug auf die Bibel unterscheidet er die „hermeneutische" von der „inneren" Wahrheit (S. 163). Nicht auf Wunder und Weissagungen, sondern auf anderweitige Gründe hin nehme er Christi Lehre an (S. 165).

Bekannt ist, daß L. die Forschung nach der Wahrheit ihrem Besitz vorzieht; der Wert liege nicht in diesem,

sondern in der Mühe, die man anwende, um in den Besitz der Wahrheit zu kommen (S. 169). Die Religion habe hinter die Moral zu treten (S. 170). Wie sein „Nathan" beweist, stand L. der positiven Religion zu ferne, um einen Sonderglauben mit Sympathie darzustellen (S. 173). Den Inhalt der „Erziehung des Menschengeschlechtes" setzen wir als bekannt voraus. — Als konsequenter Spinozist leugnet L. die Freiheit des Willens, die schon Leibniz in einem Sinne deutete, der ihrer Aufhebung gleichkommt. L. „hat seine Freiheit an Gott verloren" (S. 192). In den Gesprächen mit Jacobi erklärt sich L. offen zum Pantheismus: „in gewissem Sinne sei alles Gott" (S. 194).

Zum Schlusse fassen wir die Gesamtheit der philosophischen Ansichten Lessings mit den Worten Falckenbergs zusammen: „(Gegenüber der ‚Aufklärung') war L. der erste, der historischen Sinn besaß und weckte. Die Vernunftreligion ist ihm nicht der Anfangs-, sondern der Endpunkt einer langen Entwicklung. Die Menschheit schreitet vom Instinkt zur Vernunft, vom Glauben zum Wissen fort. Die positiven Religionen sind die Schulklassen, in denen sie heranwächst und ihre Vernunft gebrauchen lernt, Altes und Neues Testament ihre Lehrbücher, die Religionsgeschichte ‚eine Erziehung des Menschengeschlechtes' zur Selbständigkeit durch den göttlichen Pädagogen. Die Offenbarung ist der Erziehung vergleichbar, 1. sofern sie Wahrheiten lehrt, die der Mensch auch ohne fremde Hilfe hätte finden können, nur daß dies viel mehr Zeit gekostet hätte; 2. sofern auch sie methodisch, der jeweiligen Fassungskraft des Zöglings sich anpassend, schrittweise verfährt, einen bestimmten Lehrplan innehält. Nachdem sich der Monotheismus und die Unsterblichkeit bereits als demonstrierbar erwiesen haben, wird man mit der Zeit lernen, auch die übrigen geoffenbarten Glaubenslehren rationell zu beweisen, also in Vernunftwahrheiten zu übersetzen. In sittlicher Beziehung aber besteht der Fortschritt darin, daß die Beweggründe des Handelns reinere werden, daß man mehr und mehr das Gute um seiner selbst willen tue, nicht um dadurch jenseitigen Lohn zu erwerben." (Falckenberg, Hilfsbuch. 1907. S. 1 f.)

Wie sich die „Übersetzung in Vernunftwahrheiten" anließ, haben wir gesehen; schon Lessing selbst „übersetzt" das Christentum ins Spinozistische. Vollständig erfüllte sich seine Voraussage in der Hegelschen Religionsphilosophie.

Als die erhoffte „reinere Moral" aber stellte sich als Resultat der im Sinne Lessings fortschreitenden Ideenentwicklung die Nietzschesche Moral des „Jenseits von Gut und Böse" heraus, die einen allgemein gültigen Kanon des Sittlichen überhaupt nicht anerkennt.

Die Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte enthalten im 44. Bande eine Abhandlung (2) über „die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer" von Lehmann, die in zwei Abschnitte, einen historischen und einen systematischen, zerfällt. In ersterem gelangt die intellektuelle Anschauung bei den Griechen, Platon und Plotin (Kap. I), sowie die mittelalterliche Mystik mit besonderer Rücksicht auf Meister Eckhart (Kap. II), sodann die intellektuelle Anschauung in der neueren Philosophie (Descartes, Spinoza, Fichte, Schelling) zur Darstellung (Kap. III).

Vom Neuplatonismus, dessen Gottschauen im Grunde kein Schauen, kein Erkennen mehr ist, da in einem solchen Objekt und Subjekt sich unterscheiden, sondern ein Gottsein (S. 4), ist gesagt, daß er die Quelle aller späteren spekulativen Mystik des Mittelalters geworden sei, was jedenfalls bezüglich der orthodoxen Mystik eines hl. Bonaventura, Thomas v. A. u. a. nur cum grano salis gilt. Dasselbe ist von der späteren Behauptung zu sagen, daß der Verfasser der pseudodionysischen Schriften der Begründer der christlichen Mystik geworden sei (S. 5). Spezifisch neuplatonische (pantheistische) Elemente haben Erigena, Meister Eckhart u. a. aufgenommen, keineswegs aber der hl. Thomas, trotzdem er, die Echtheit der sog. dionysischen Schriften voraussetzend, dieselben, freilich in einem orthodoxen Sinne sie umdeutend, kommentierte. Der Verf. selbst konstatiert, daß die höchste Stufe, die Einigung (unio mystica) insofern bei Dionysius von der neuplatonischen verschieden ist, als bei jenem die Seele ihre Eigenexistenz beibehält und nur eine Umbildung erfährt, durch die sie zur Gottschauung befähigt wird (das lumen gloriae der Theologen!).

Daß die Araber dem gesamten mittelalterlichen Denken die Richtung vorgezeichnet (S. 7), ist zuviel gesagt. — Unter die Vertreter der Richtung, die Scholastik und Mystik verband, ist außer den a. a. O. Genannten auch der hl. Thomas zu rechnen. Das Verhältnis Meister Eckharts zur neueren Philosophie wird durch die Auffassung des

Ich bestimmt, „das in seinen einzelnen Momenten im Erkenntnisprozeß metaphysisch vergegenständlicht und in eine jenseitige intelligible Welt hinüberprojiziert" werde. Es tauche als Grundproblem in der neueren Philosophie wieder auf, bei Descartes in empirischer Form, als verabsolutiertes Prinzip bei Fichte (S. 11).

Die intellektnelle Anschauung spielt ihre Rolle bei Spinoza und Fichte; diesem zufolge kann die Erkenntnis des absoluten Tätigkeitsprinzips nur auf einer unmittelbaren Vernunftanschauung beruhen (S. 18). Die Art, wie Schelling, nach Hegels Ausdruck, die „Identität" aus der Pistole schießt, ist bekannt. Hegel selbst aber (vom Vf. nicht erwähnt) gebraucht seine Dialektik nicht anders als Schelling seine Intuition; sie beruht auf der gleichen subjektiven Willkür, die den Weg der diskursiven Erkenntnis verschmäht.

Schopenhauer — so weist der Vf. nach — war es nur durch eine Erschleichung möglich, seiner Willensmetaphysik eine scheinbar feste Begründung zu geben (S. 24). Obgleich Sch. dessen nicht Wort haben will, so stützt sich doch die von ihm behauptete Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, worin der „unerklärliche Weltknoten" bestehen soll (S. 38), auf intellektuelle Anschauung (S. 38). „So sehr" also „auch Sch. gegen die von Fichte und Schelling vertretene intellektuelle Anschauung ausfällig wird, so liegt dieselbe doch seiner Willensmetaphysik zugrunde . . . wenn er sich auch dessen nicht bewußt war. . . . Behauptet er doch, von einer unmittelbaren Vernunftanschauung nicht den mindesten Begriff zu haben, und erklärt daher die Annahme einer solchen für eine ‚bare Lüge'. Nichtsdestoweniger hat sich Sch. ihrer bedient . . ., sobald die empirischen Erkenntnismittel zur Bestimmung seines metaphysischen Willensprinzips nicht mehr ausreichten" (S. 30).

Schopenhauers System trägt somit das gemeinsame Gepräge der neuesten Philosophie. Seitdem Kant aller die Erscheinung transzendierenden objektiven Erkenntnis den Riegel seiner Kritik vorgeschoben, suchte man auf anderem Wege als dem vernünftiger Reflexion, nämlich dem der Intuition zum Wesen der Dinge vorzudringen. Dieselben sollten geschaut, nicht erschlossen werden. Was man auf diesem Wege fand, waren aber leere Abstraktionen, Fichtes Ich, Schellings Identität, Hegels reines

Sein, das letzte als der wissenschaftlich vollkommenste Ausdruck der immanent-intuitiven Richtung. Nicht anders verhält es sich mit dem Willen Schopenhauers, in dessen Begriff alles, was wir sonst als Trieb, Begehren, Wollen bezeichnen, zusammengefaßt und wie ein metaphysisches Prinzip der Hegelschen Idee übergeordnet ist.

Auf das zur Zeit aktualste Gebiet der wissenschaftlichen Forschung, die Bibelfrage, führt uns (3) Dr. Peters' „Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie".

Charakteristisch für die Schrift ist das aus dem Türmer entnommene Wort Schells: „Das Weltall steht (heute) innerlich kraftvoll und sinnvoll vor dem betrachtenden Geiste. Es hat aufgehört, die fabrikmäßige Wiederholung und Fortsetzung der ein für allemal festgesetzten Artformen zu sein, es ist zur bedeutungsvollen Geschichte geworden! Die Welt erscheint als das Ergebnis ihrer eigenen Geschichte!" (S. 8.) Ein anderes Zitat aus demselben: „Der Hl. Geist wurde ihnen (den Aposteln) ja nicht zuteil, um ihnen die geistige Arbeit zu ersparen" (S. 12).

Diesem Standpunkt entsprechend wird der menschliche Faktor mitsamt den Irrtümern, denen er unterworfen ist, scharf betont, trotz der Inspiration, die gleichwohl den ganzen Umfang der Hl. Schrift umfassen soll, da sie sich nur auf das erstrecke, was die inspirierten Schriftsteller behaupten. Zweifellos ist die Absicht der Heil. Schrift, religiöse, nicht aber naturwissenschaftliche Belehrungen zu erteilen. Daher, meint der Vf., jene Richtung, die in der Bibel Unterweisung in naturwissenschaftlichen Dingen suche, sei nicht Apologetik, sondern „Apologetistik" (S. 15). „Nirgendwo erscheinen die Verfasser in ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über das Niveau ihrer Zeit und ihrer Umgebung emporgehoben" (S. 18).

Unzutreffend ist indes sicher das aus der Psychologie entnommene Beispiel. Für die „heutige" Psychologie nämlich soll es zweifellos sein, „daß das Gehirn derjenige Teil des Körpers ist, in dem die Sinneseindrücke zu bewußten Empfindungen sich gestalten, die Ideen (sic) und seelischen Einflüsse verarbeitet und die gewonnenen Energien, durch das Nervensystem auf die Glieder des Körpers übertragen, in Tätigkeit umgesetzt werden. In der Bibel dagegen erscheinen überall Herz und Nieren als Träger des inneren und geistigen Lebens des Menschen" (S. 23). Damit wäre

also ein psychologischer Irrtum der Bibel konstatiert. Hierzu haben wir zu bemerken, daß der Vf. selbst im Irrtum ist, wenn er, wie es scheint, das Gehirn für ein Denkorgan hält. Beruft er sich hierfür auf die „heutige" Psychologie, so befindet sich eben diese selbst im Irrtum; denn aus der Geistigkeit des Denkobjektes folgerte schon mit Recht Aristoteles die Unabhängigkeit des Denkens von einem körperlichen Organ. Ist dem so, so erscheint es als ein Umstand von untergeordneter Bedeutung, ob man das Denken mit dem Gehirn oder mit dem Herzen in Verbindung bringt, da allerdings die sinnlichen Vermögen, die sich beim Denken notwendig (in Anbetracht des aus dem Sinnlichen eruierten Denkobjektes) mitbetätigen, an körperliche Organe gebunden sind, direkt zwar an das Gehirn und seine Verzweigungen, indirekt aber durch Reflexion im Begehrungsvermögen auf das Herz und die der Bewegung dienenden Organe.[1] Daher die populäre Verbindung der „seelischen Eindrücke" mit dem Herzen, die sich auch die Bibel aneignet, ohne deshalb einem psychologischen Irrtum zu huldigen. Solche populäre Vorstellungen gehören, wie der Vf. selbst richtig sagt, der Einkleidung an, in welcher die Hl. Schrift die religiösen Gedanken vermittelt.

Die „dichterischen Bilder" der Schrift dürften nicht einmal ohne Vorbehalt zur Konstatierung der naturwissenschaftlichen Anschauungen der Zeit der biblischen Dichter verwendet werden, geschweige denn, daß daraus auf eine objektiv richtige naturwissenschaftliche Weltanschauung der Bibel zu schließen wäre (S. 47). Die neuere Exegese folge hierin nur den Spuren der Väter (S. 52). Dazu komme das Zeugnis des hl. Thomas (S. 57 f.). Der Vf. faßt das Resultat seiner Erörterung in den Worten zusammen: „Die naturwissenschaftlichen Meinungen des Altertums, wie sie sich auch in der Hl. Schrift widerspiegeln, dienen hier eben nur als Form zur Einkleidung des religiösen Glaubens. Diese Formen mögen anfechtbar sein, mögen durch den Fortschritt der Naturwissenschaften zum Teil direkt als falsch erwiesen sein, die religiöse Idee, der diese Formen als Gefäß dienen, bleibt davon völlig unberührt in ihrer Wahrheit" (S. 60).

Auf das philosophische Gebiet zurück führen uns die

[1] Man erinnere sich an das sog. laute Denken!

Vorträge (4) von Dr. Ude über „Monistische oder teleologische Weltanschauung". Das Wort „monistisch" ist hier im Sinne von „kausalmechanisch" gebraucht. Der Gegensatz ist kein strenger, da es ja auch eine mechanische Teleologie — eine Zweckmäßigkeit des Mechanismus — gibt. Die vom Vf. verteidigte Teleologie aber ist eine innere, ist Zielstrebigkeit, untrennbar vom Vitalismus, weshalb der Vf. mit Recht für die Entelechie, die forma substantialis, für das, was die Neueren weniger treffend Lebenskraft nennen, eintritt.

Der Vf. betont die induktive Methode, will aber sicherlich nicht die Abhängigkeit derselben von obersten Verstandesprinzipien in Abrede ziehen (S. 2). Die Polemik richtet sich hauptsächlich gegen Häckel, dessen Gleichsetzung „freier zwecktätiger" Ursachen mit „causae finales" schon auf die diesem Autor geläufige Illogik hinweist (S. 11). Die Teleologie schließe nicht das Wirken mechanischer Kräfte aus. Sie wurzle in dem einen Satz: Das Ganze ist vor seinen Teilen, und: der Gedanke früher als die Körperwelt (S. 14).

Die Verbindung von „mechanischer Vermittlung und teleologischer Bestimmtheit", für die Schell zitiert wird (S. 18), ist schon von Platon gelehrt worden und ein Gemeingut der christlichen Philosophie. Daß Darwin ein „großer Denker" genannt zu werden verdiene, möchten wir bestreiten. Wer sich wie Darwin über die Entstehung des Gesichtssinnes, resp. des Auges auszusprechen vermag, scheint auf ein vernünftiges Denken überhaupt zu verzichten.

Den Vorwurf, den Häckel gegen die Dogmatik erhebt, Gott zu einem „gasförmigen Wirbeltier" zu erniedrigen, weist der Vf. gebührend zurück. Der Vorwurf des krassesten Anthropomorphismus trifft den Propheten von Jena selbst, der sich den Geist nur als Gas und das Denken nur als Gehirnfunktion vorzustellen vermag.

Mit Aristoteles und St. Thomas erklärt der Vf., der Zweck beherrsche jedes Geschehen und Werden. „Form und Wesenheit sind das Ziel des Werdens" (S. 25). Richtig ist der Begriff des Zufalls bestimmt (S. 29). Angesichts der Rolle aber, die in der Hypothese Darwins der Zufall spielt, müssen mir dem Lobe widersprechen, das ihm gespendet wird für die Förderung des Entwicklungsgedankens. Bei Darwin kann streng genommen von einer

Entwicklung nicht die Rede sein; denn diese verlangt eine bestimmte Richtung, ein Ziel.

Mit Berufung auf das „Entropiegesetz" wird behauptet, daß die Bewegung einen Anfang genommen haben müsse, da sie ein Ende haben werde (S. 38). Für das gesetzmäßige Werden im Weltall spricht ein Wahrscheinlichkeitsargument, das allerdings nicht als „evidenter Beweis" gelten kann (S. 49). Die Bedingtheit der Naturgesetze läßt sich annehmen, ohne daß man mit dem Vf. behauptet, sie seien der Materie „aufgezwungen" (S. 50).

Nicht zusammenzuwerfen mit der Entwicklungslehre (Deszendenzlehre), die der Vf. im Anschluß an Wasmann behandelt (S. 54 f.), sei der Darwinismus oder der Versuch, die Abstammungslehre mechanisch zu erklären (S. 56). Der Deszendenztheorie sei die größere Wahrscheinlichkeit vor der „Konstanztheorie" zuzusprechen (S. 57). Als bloß naturwissenschaftliche Theorie aber vermöge sie das erste Auftreten des Lebens nicht zu erklären (S. 58). Die Tatsachen und Gesetze beweisen die Unmöglichkeit einer Urzeugung (S. 63).

Häckels „biogenetischem Grundgesetz" konnte der von E. v. Bär betonte Einwand entgegengesetzt werden, daß die Embryone eine fortschreitende Differenzierung, keineswegs aber die eigentümlichen Merkmale der verschiedenen Stämme aufweisen, so daß also von einer Wiederholung der Phylogenesis in der Ontogenesis nicht die Rede sein kann.

Ein folgender Vortrag enthält die „Geschichte der kausalmechanischen und teleologischen Weltanschauung" (S. 71 ff.). Überall finde sich derselbe Kern, die teleologische Weltanschauung: „Es gibt ein göttliches Wesen" (S. 82).

Die Deszendenzlehre sei berechtigt als naturwissenschaftliche Hypothese, nicht als „Weltanschauung" (S. 87).

Als Vertreter der teleologischen Weltanschauung ist vor allem Aristoteles, „der genialste Philosoph aller Zeiten" genannt (S. 96). „Die ganze katholische Teleologie ist geleitet von der erhabenen Schöpfungslehre der Offenbarung einerseits und anderseits von der idealen Natur- und Weltanschauung eines Plato und besonders eines Aristoteles" (S. 98).

Indem Kant die Kraft des teleologischen Gottesbeweises gänzlich entwerte und den Zweckbegriff a priori konstruiere

setze er sich in Widerspruch mit der teleologischen Weltanschauung (S. 100).

Wiederholt ist auf Wasmann verwiesen, dessen Verdienst darin liege, die richtige Bahn zu zeigen, auf welcher ein endgültiges Urteil über die Deszendenztheorie zu erreichen sei (S. 105).

Die Schlußworte (S. 106 ff.) weisen den Vorwurf des Anthropomorphismus in die gebührenden Schranken zurück; unsere analogische Gotteserkenntnis entbehre nicht der Korrektur, die materialistische Erkenntnistheorie aber erweise sich schon darin als falsch, daß wir imstande sind, zu vergleichen, d. h. Gegensätze nebeneinander im Bewußtsein zu haben (S. 112). In letzterer Beziehung wäre allerdings zu unterscheiden; doch verlangen wir vom Vf. keine eingehende Erkenntnistheorie. Die Schrift erreicht durch die klare und lebendige Darstellung sicherlich ihren Zweck, die Berechtigung der Teleologie und des davon unzertrennlichen Theismus zu erweisen.

Die Schrift Dr. Sägmüllers (5) über „die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs K. Eugen von Württemberg“ will einen „Beitrag zur Kirchengeschichte jener bis jetzt noch keineswegs sehr durchforschten Zeit“ geben. Soviel wir beurteilen können, hat der Vf. seine Aufgabe mit einem Aufwande großer Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn gelöst. Dem Charakter des Jahrbuches gemäß heben wir ausschließlich hervor, was in der Tätigkeit der Aufklärer — Hofprediger — in das philosophische und wissenschaftlich-theologische Gebiet einschlägt: „Der durchgängige Kampf (der Aufklärer) richtet sich gegen den kirchlichen Supranaturalismus und dessen praktische Folgen.“ „Eine immanente Erklärung der Welt . . . ist ihre Tendenz“ und in theoretischer wie praktischer Hinsicht ist „ihr (der Aufklärung) Hauptcharakter eine nüchterne zergliedernde Verständigkeit und ein reformlustiger Utilitarismus“ (S. 1). „Sie ist die erste umfassendste Opposition gegen die dualistisch-supranaturalistische Religion.“ „Hauptgrund, Hauptwesen und Hauptwirkung haben wir in der Philosophie zu sehen“ (S. 2). Der brutale Sturz des Jesuitenordens schuf ihr Bahn (S. 3). Herzog Karl schwärmte für die vermeintliche Philosophie. Als solche galt der Lockesche Empirismus und die darauf gebaute Philosophie des gesunden Menschenverstandes (S. 11).

Der zuerst behandelte Hofprediger, Werkmeister, hörte bereits nicht mehr die rein scholastische, sondern eine von cartesianischen Elementen durchsetzte Philosophie und las als Mönch im geheimen die Werke der Deisten (S. 23). Von Scholastikern tut der Philosophieprofessor nicht die geringste Erwähnung (S. 26). Er schrieb einen Kommentar zu Feders praktischer Philosophie (S. 30). In der Schrift „Thomas Freykirch" griff er die Unfehlbarkeit der Kirche an (S. 65). Seine formglatten Predigten gehen nur über Moral (S. 72). Trotz mancher anerkennenswerter Eigenschaften war Werkmeister „ein Katholik ohne Glauben, ein Mönch ohne Beruf, ein Priester ohne Pietät gegen die Kirche" (S. 80).

An zweiter Stelle tritt uns entgegen der unselige Eulogius Schneider, welcher der Revolution als Henker diente, bis er ihr Opfer wurde. Wie er selbst erklärt, wollte er von der Kanzel nur „die Wahrheiten, welche die Philosophie des Jahrhunderts aufgestellt hatte, verbreiten" (S. 102). Die übrigen elf Hofprediger (S. 109—149) übergehen wir. Die Wirksamkeit B. Prachers, der an 12. Stelle genannt ist, liegt auf dem Gebiete der Schule (S. 149 ff.).

Zusammenfassend bemerkt der Vf., der Kreis der Aufklärer zeige sich „als durchaus infiziert von der Philosophie der englischen Deisten, Locke, Shaftesbury, den französischen Enzyklopädisten, namentlich von Rousseau, und der deutschen Philosophie von Wolff und Kant. Dementsprechend sind sie voll souveräner Verachtung gegen die spitzfindige scholastische Philosophie und des Lobpreises der modernen Kultur" (S. 156 f.). Kaum ein Dogma blieb bestehen; vollends wurden Kultus und Disziplin über den Haufen geworfen. Die Schlußparagraphen behandeln die erfolgreiche „kirchlich gesinnte und hierarchische Opposition", sowie die Gründe für das Mißlingen der Aufklärung am Hofe K. Eugens. „Jede Reform ohne die kirchliche Obrigkeit oder vollends gegen sie versucht, ist und bleibt vergebens" (S. 221).

Von dem (6) Dictionary of Philosophy and Psychology, herausgegeben von Baldwin (Newyork 1905) liegt uns der dritte Band in zwei zusammen 1192 Seiten umfassenden Teilen vor. Mit einem staunenswerten Fleiße und, wie es scheint, in erschöpfender Vollständigkeit ist in diesem bibliographischen Werke alles verzeichnet, was auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, der

systematischen Philosophie, der Logik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Ethik und Psychologie an selbständigen Werken und in Zeitschriften erschienen ist.

Als Zweck des Werkes gibt die von Benjamin Rand verfaßte Vorrede an, die zerstreuten Quellen philosophisch-literarischer Information in einer Bibliographie zu sammeln, die umfassen soll „the various philosophical publications of recent years and the vast array of dispersed data of earlier periods" (p. XI).

Aus der Vorrede Rands führen wir noch an die bemerkenswerte Äußerung: „Das Bestreben ging dahin, dieses Werk soweit als möglich zu einer internationalen Bibliographie zu machen, und — abgesehen von den laufenden Titeln[1] und den die Gegenstände bezeichnenden Überschriften — wurde als Regel der englischen Sprache kein Vorzug eingeräumt. Da die Titel der Bücher in der Sprache angeführt werden, in der diese ursprünglich erschienen, wird die Bibliographie in jedem Lande die gleichen Dienste leisten. Auch in der Auswahl der Literatur wurde kein auf nationalem Vorurteil beruhender Unterschied gemacht. Die an philosophischer Literatur reichsten Länder sind nach der Ordnung ihrer Bedeutung vorgeführt. Wo wertvolle, in fremden Ländern erschienene Werke übergangen sind, geschah dies nicht mit Absicht, sondern der Grund liegt hauptsächlich in der Unzugänglichkeit derselben (S. XVI).

Als eine der Hauptquellen, aus denen der Vf. schöpfte, ist S. XII Überweg und Heinzes Grundriß in der 9. Auflage genannt. — Die Ausstattung ist vorzüglich und der Preis (42 sh.) der in Ganzleinwand gebundenen zwei Bände entsprechend nicht zu hoch bemessen.

---

[1] D. i. den Kolumnenüberschriften.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

I. 1. **Kirchliches Handlexikon.** Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Professoren Karl Hilgenreiner, Joh. B. Nisius S. J. und Joseph Schlecht herausgegeben von *Dr. Michael Buchberger.* Mit kirchlicher Genehmigung. München, Allgemeine Verlagsgesellschaft 1906. 1. Halbband 500 S.

Der Titel gibt uns die Gewähr, daß wir es nicht mit einer Kompilation, sondern einer sehr sorgfältigen Arbeit zu tun haben, die auch neben dem Kirchenlexikon selbständigen Wert besitzt. Die meisten Artikel betreffen biblische und kirchliche Personen und mußten sehr kurz sein. Es finden sich aber auch nicht wenige ausführlichere Darstellungen, die bei präziser Fassung weitgehenden Erwartungen genügen. Ich nenne nur die Artikel Atheismus, Bußdisziplin, Altkatholizismus, Antialkoholbewegung, um von wichtigeren zu schweigen.

Über Agrippa von Nettesheim ist jedoch Unrichtiges angegeben, woran offenbar die dort zitierten biographischen Sammelwerke schuld tragen. Er war weder ein berühmter Mediziner, noch tat er sich als tapferer Ritter hervor. Sein Biograph Prost (Paris 1881) glaubt ihm zwar, daß er in Köln das magisterium artium erworben; seiner weiteren Versicherung, er sei auch Doktor beider Rechte und der Medizin geworden, verweigert er aber den Glauben, obwohl er seinen Helden begünstigt. Für die Aftersynode von Pisa ist es bezeichnend, daß der 25jährige Agrippa, nachdem er sich in Paris allem Anschein nach hauptsächlich mit Alchimie beschäftigt und hierauf in Spanien in ein rätselhaftes, aber nicht ehrenhaftes Abenteuer eingelassen, zu ihr berufen werden konnte. Vielleicht nahm er an einer Sitzung in Mailand teil, wohin das Konzil bald verlegt wurde. Er selbst sagt nur (Opera t. II, p. 569): Nactus . . ., si concilium istud prosperasset, egregiam illustrandorum studiorum meorum occasionem. Agrippa hatte in Paris sich mit einigen jungen Leuten verbündet, die ihn bei geeigneten Persönlichkeiten empfahlen und ihm die Wege ebneten. Daraus erklären sich seine Berufungen als Arzt, und wie man aus seinen Worten leicht sieht, als Goldmacher. Ein charakteristisches Schreiben findet man bei Prost t. I, p. 169.

Diese einzige Ausstellung, die ich zu machen hatte, zeigt, daß nichts vollkommen ist. Das Handlexikon ist es aber mehr als gewöhnlich.

2. *Seb. Vogl:* **Die Physik Roger Bacos.** Inaugural-Dissertation. Erlangen, Junge & Sohn, 1906. XII, 106 S.

Aus dem zum Schlusse angegebenen Lebenslauf des Verfassers sei erwähnt, daß derselbe am Lyceum in Passau den philosophischen und theologischen Studien oblag und 1896 zum Priester ordiniert wurde. Nach kurzer Seelsorgstätigkeit versah er zwei Jahre lang die Stelle eines Präfekten am bischöflichen Knabenseminar zu Passau, worauf er sich an der

Universität München dem Studium der Mathematik und Physik widmete, hierauf in Erlangen unter Anleitung E. Wiedemanns dem Studium der Geschichte der Physik mit dem Ergebnis der vorliegenden Arbeit. Das Thema ist zeitgemäß, weil die Scholastiker und vor allem Roger Baco in der Physik an die Forschungen der Araber anknüpfen, über die seit einigen Jahrzehnten nicht wenige Vorarbeiten geschehen sind. Ganz richtig sagt Vogl, die Naturforscher vor 1400 gingen nicht ausschließlich deduktiv zu Werke, sondern hauptsächlich dann, wenn die Mittel zur Beobachtung versagten. Darum finden sich auch bei ihnen gar manche Versuche und Instrumente, die im wesentlichen zur exakten Forschung genügten.

Baco war nicht bloß ein scharfer Kritiker der Scholastiker, sondern er wies jene Wege, welche erst spätere Jahrhunderte einschlugen, nämlich die Pflege der Sprachwissenschaft und der Experimentalphysik. Er stellte als der erste ein Programm der „scientia experimentalis“, wie er sie nannte, auf und setzte große Hoffnungen auf ihre Erfolge. Sein späterer Namensgenosse Baco von Verulam führte nur seine Gedanken weiter aus und begründete namentlich die induktive Methode. Sie sind auch darin ähnlich, daß der letztere seine Methode selbst gar nicht handhabte, während der frühere es trotz der bedeutenden Aufwendungen mit nur wenig Erfolg tat. Inbezug auf die Anwendung der Mathematik unterscheiden sie sich. Der Scholastiker hält sie zur Lösung physikalischer Probleme für erforderlich, während der Lord von Verulam sie unterschätzte. Dem entspricht es, daß die von Vogl dargestellte Physik Bacos zum größten Teile die Katoptrik, Dioptrik, den Regenbogen, die Dunkelkammer und die Akustik, also Dinge mathematischer Natur betrifft.

Was die vom Verfasser leider nur wenig berücksichtigte Philosophie angeht, so interessiert uns vor allem Bacos Speziestheorie. Er erkannte die sphärische Wirksamkeit der Naturkräfte. „Von jedem Punkte des Agens, sagt er, also von jedem kleinsten Teilchen desselben gehen nach allen Richtungen kugelförmig unzählige Spezies strahlenförmig aus, so daß, wo immer das Auge sich befinden mag und kein Hindernis dazwischen liegt, es die Spezies empfängt.“ Er sagt auch in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas und den übrigen Peripatetikern, daß die Spezies kein Körper sei. Deshalb hätte Vogl nicht zu Beginn dieses Kapitels von einem aristotelisch-demokritischen Begriff der Spezies reden sollen, den die Scholastiker im allgemeinen beibehalten hätten. Ich weiß zwar, daß die Modernen die „wandernden Bildchen“ der mittelalterlichen Philosophie vorzuwerfen lieben. Einer erlaubt sich sogar, Thomas S. Th. I qu. 84 art. 6. c. zu zitieren, obwohl dort gerade diese Auffassung verworfen wird. Das Wesen derselben ist die Emissionstheorie. Der Jansenistenführer A. Arnauld dichtete sie gerade in jener Zeit als eine absurde Vorstellung den Scholastikern an, als sie von Descartes und Newton erneuert wurde. Reid und Cousin verhalfen dieser Fabel zur weitesten Verbreitung, und es wäre endlich Zeit, damit aufzuräumen.

Baco ahnte nicht wenige Entdeckungen der Zukunft voraus; er hegte freilich auch übertriebene Hoffnungen. Vom Fernrohr hatte er eine Idee, die er aber nicht realisierte. Ich wünsche und hoffe, die gründliche und bedeutsame Arbeit werde Anklang finden. Für eine Neuauflage wären zu beachten: De Wulf, Histoire de la Philos. médiévale 2. Aufl. 1905 und der Artikel Bacon von Delorme in Dictionaire de Théologie cathol. tome II.

Linz. Dr. Ignaz Wild.

II. 1. *Dr. Albrecht Wandschneider:* **Die Metaphysik Benekes.** Berlin, Mittler & Sohn, 1903. IV, 155 S. ℳ 2,50.

„Während gegenwärtig der Neukantianismus mit der Forderung der Rückkehr zu Kant einem gemäßigten, metaphysikfreundlichen Kritizismus zu weichen scheint und das philosophische Publikum wieder Geschmack an positiver Metaphysik findet, lenkt sich naturgemäß der Blick auf die Vorgänger dieser Richtung in der nachkantischen Zeit“ (S. 1). Unter diesen Männern verdient Friedrich Eduard Beneke (Berlin 1798—1854) einen hervorragenden Platz. „Wenn man bisher von einer historischen Wirksamkeit der Benekeschen Metaphysik kaum reden kann, so möchte diese Arbeit wenigstens ein Beitrag dazu sein, der Gegenwart den Wert seines Philosophierens znm Bewußtsein zu bringen“ (S. 145).

Der Verfasser bietet eine objektiv gehaltene Darstellung der Metaphysik Benekes unter Zugrundelegung seines metaphysischen Hauptwerkes: „System der Metaphysik und der Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet“ (Berlin 1840). Zur Erklärung und Ergänzung sind auch die psychologischen Schriften Benekes herangezogen. — Nach einer Darlegung der Lehre Benekes über Aufgabe und Methode der Metaphysik (S. 6—20) gibt der Vf. in kurzer Übersicht die Resultate der empirischen Psychologie Benekes über den Ursprung unserer Vorstellungen (S. 21—34). Weil nämlich nach Beneke die innere Erfahrung die Grundlage unseres Wissens und die empirische Psychologie die Grundwissenschaft der Philosophie und Metaphysik ist, setzt das Verständnis der Benekeschen Metaphysik die Kenntnis seiner Psychologie voraus. Nach dieser Einführung bringt der Verfasser die Metaphysik selbst zur Darstellung. Nach dem Inhalte unserer Vorstellungen wird sie in drei Hauptteile geteilt: 1. Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein im allgemeinen (S. 31—55). 2. Untersuchung der mit dem Anspruch auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse (S. 56—102). 3. Untersuchung der Überzeugungen vom Übersinnlichen oder Religionsphilosophie (S. 103—144). — In einem Schlußwort (S. 145—155) gibt der Vf. sein Urteil über den Wert der Benekeschen Metaphysik. Er findet dieselbe „keinesfalls in jeder Beziehung einwandfrei“, „hauptsächlich sein Prinzip der inneren Erfahrung mancher Einschränkung und Berichtigung bedürftig“, anerkennt aber dankbar „eine Reihe stattlicher Untersuchungen“ und findet auch da, wo er Beneke nicht beistimmen kann, „durch seine ruhige und besonnene Art des Denkens zu weiteren Untersuchungen Anregung“ (S. 155). In dieser Hinsicht können wir dem Urteil des Verfassers vollkommen beipflichten. Wenn Beneke von der heute tonangebenden Kritik auch nicht an die Seite Kants gestellt wird, so ist damit über den Gehalt seiner Philosophie noch wenig gesagt; denn Kant selbst verdankt seine bisherige historische Bedeutung mehr einem Vorurteil als dem Werte seiner in den Grundfragen widerspruchsvollen Philosophie. Freilich hat auch Beneke den rationalistischen Idealismus, an dem die Philosophie seit Descartes krankt, nicht völlig überwunden, aber er hat einen Anlauf dazu genommen, der auf viele anregend wirken und sie der Wahrheit näherführen kann. — Die Darstellung, welche Wandschneider von der Metaphysik Benekes gibt, ist sachlich und klar gehalten und kann daher ihren Zweck wohl erfüllen. Aufgefallen ist uns, daß manche Druckfehler stehen blieben, die leicht bemerklich und störend sind.

2. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel:* **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.** In 2. Aufl. neu herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig, Dürr, 1905. LXXVI, 522 S. ℳ 3,60. (Philosophische Bibliothek Bd. 33.)

Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß nimmt unter den systematischen Werken Hegels die dritte Stelle ein. Sie wurde nach der Phänomenologie des Geistes und nach der Logik als Handbuch zum Gebrauche der Vorlesung verfaßt. Trotz ihrer trockenen und knappen Darstellung erfreute sich die Enzyklopädie stets reger Beachtung, weil sie das Hegelsche System in seinen großen Linien leichter erkennen läßt und so recht geeignet ist, in die Gedankenwelt des Philosophen einzuführen. Sie wird auch fernerhin allen dienlich sein, die sich mit der Hegelschen Philosophe bekannt machen wollen. Lasson bietet einen Text, wie er hofft, „so rein und richtig, wie er noch in keiner Ausgabe zu finden gewesen ist". Er hat die dritte und letzte von Hegel selbst besorgte Ausgabe zugrunde gelegt und die in derselben sich findenden Fehler und sprachlichen Mängel unter Rücksichtnahme auf die erste und zweite Originalausgabe verbessert; auch die beiden von Rosenkranz veranstalteten Ausgaben, sowie der Text in den Gesammelten Werken und der Bollandsche Abdruck der Logik wurden berücksichtigt. Ein Verzeichnis der Lesarten gibt aufs genaueste über die am grundgelegten Texte vorgenommenen Änderungen, soweit es sich nicht um bedeutungslose Druckfehler handelt, Rechenschaft (S. 509—521) und führt auch wichtigere Abweichungen der erwähnten Ausgaben an. Orthographie und Interpunktion sind dem heutigen Gebrauche entsprechend gewählt.

Der Herausgeber war indes nicht bloß bemüht, einen möglichst reinen und lesbaren Text der Hegelschen Enzyklopädie zu liefern, er wollte auch durch eine Einleitung „den Lesern unserer Tage den Weg zum Verständnis der Eigenart des Hegelschen Denkens erleichtern" (S. IX). Er handelt hier in drei Kapiteln über die Grundgedanken der Hegelschen Philosophie („Entwicklung" — „Identität" — „Panlogismus"), über die wissenschaftliche Stellung der Philosophie und über den Charakter der Hegelschen Enzyklopädie. Nach Lasson liegt Hegels „unsterbliches Verdienst, welches durch alle Mängel in den Einzelheiten nicht geschmälert werden kann, darin, daß er zur Grundlage des Systems der philosophischen Erkenntnis und also auch zum Prinzip der gesamten Wirklichkeit den denkenden Geist, das vernünftige Subjekt genommen und in den Gedankenbestimmungen des Begriffs die Wahrheit aller Bestimmungen des Seins nachgewiesen, daß er also eine zusammenhängende Erkenntnis aller Gebiete der Erfahrung des menschlichen Bewußtseins ermöglicht und den Geist in seine Herrschaft über alles eingesetzt hat" (S. LXVI). — Die Einführung erfüllt vortrefflich ihren Zweck und ist sehr apologetisch gehalten.

Wenn die Hegelsche Spekulation den geistlosen Theorien des Materialismus gegenüber ein sehr berechtigtes Element in sich schließt, und der Herausgeber für den Idealismus seines Helden gegen die Überschätzungen der Naturwissenschaft mit Recht in die Schranken tritt, so hat doch die Geschichte zur Genüge gelehrt, daß auch Hegel und seine Philosophie ein Extrem repräsentiert; denn durch seine Spekulation und seinen Idealismus wird die gegebene Wirklichkeit in Schein aufgelöst. Über diesen Gegensatz helfen die herkömmlichen Redensarten nicht weg; auch die materialistische

Philosophie vertritt ein berechtigtes Element. Ein Ausgleich beider Richtungen ist nur auf dem Boden der aristotelischen Philosophie gegeben, wo Empirismus und Idealismus sich vereinigen und ergänzen.

3. *David Hume:* **Dialoge über natürliche Religion. Über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele.** Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Friedrich Paulsen. 3. Aufl. Leipzig, Dürr, 1905. 165 S. ℳ 1,50. (Philosoph. Bibliothek Bd. 36.)

„Die neue Auflage,“ schreibt der Herausgeber im Vorwort (S. 3), „bietet einen nur wenig veränderten Abdruck der Übersetzung, die ich vor dreißig Jahren gemacht habe. Auch die alte Einleitung gebe ich ihr wieder mit auf den Weg. Wenn ich auch jetzt das eine und andere ein wenig anders fassen würde, so sind doch die dort ausgedrückten Überzeugungen im wesentlichen unverändert geblieben.“

Da man gegenwärtig den religionsphilosophischen Fragen weit größeres Interesse schenkt als vor dreißig Jahren, glaubt Paulsen erwarten zu dürfen, daß Humes Skeptizismus auf diesem Gebiete auch heute noch recht geeignet sei, dem religiösen Dogmatismus, der in der Form des Glaubens sowohl, als auch des Unglaubens auftritt, die Stange zu halten. Dadurch könne Hume noch helfen, dem Aufbau einer Weltanschauung durch „Glauben“ den Weg zu bahnen und in praktischer Hinsicht der Forderung zur Duldsamkeit Geltung zu verschaffen.

Den Dialogen sind die zwei kleinen Abhandlungen über Selbstmord und über die Unsterblichkeit der Seele beigegeben, weil sie mit dem religiösen Thema verwandt und „reich an Gedanken“ sind. Die Einleitung beschäftigt sich mit dem religionsphilosophischen Standpunkte Humes und gibt eine Analyse des Dialoges. Die Übersetzung zeigt große Gewandtheit. — Humes Schriften sind für alle von Interesse, welche den Zerfall der modernen Philosophie in seinen Ursprüngen kennen lernen wollen.

4. *Shaftesbury:* **Untersuchung über die Tugend.** Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von Paul Ziertmann. Leipzig, Dürr, 1905. XV, 122 S. ℳ 1,40. (Philosoph. Bibl. Bd. 110.)

Obwohl Shaftesbury als Begründer der autonomistischen Moralphilosophie anzusehen ist, findet seine „Untersuchung über die Tugend“ im ganzen wenig Beachtung. Diese Erscheinung findet nach Ziertmann ihre Erklärung in dem Umstande, „daß der große Strom der geistigen Bewegung des 18. Jahrhunderts seine Gedanken und Stimmungen so in sich aufgenommen und aufgelöst hat, daß sie für uns heute kaum mehr zu unterscheiden sind“ (Einltg. S. III). Der Hauptgrund für jene Tatsache liegt aber unseres Erachtens darin, daß nach dem Zusammenbruch der Metaphysik und Religion, den der englische Empirismus und Deismus angebahnt hat, der unstet nach Wahrheit ringenden Vernunft kein anderer Ausweg blieb, als im eigenen Ich eine Grundlage für die Sittlichkeit zu suchen, oder sie überhaupt fallen zu lassen. Der Autonomismus liegt so nahe und ist so oberflächlich, daß die nach Shaftesbury „kommenden Größeren“ leicht ohne seine Hilfe auf diesen Gedanken kommen konnten. Weil ihnen, wie ihrem Vorgänger, die Einsicht für eine höhere Lebensaufgabe fehlte, begnügten

sie sich mit dem bescheidenen Ich und dem engen Kreise, der es hier umgibt.

Die Übersetzung, der die zweite Originalausgabe von 1711 zugrunde gelegt ist, liest sich leicht und angenehm. In den Erklärungen gibt der Herausgeber die wichtigeren Abweichungen der ersten Ausgabe von 1699 im Originaltext. Die Einleitung bietet interessante Nachrichten über die Persönlichkeit Shaftesburys und deren eigenartige Entwicklung.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

III. 1. *Baruch de Spinoza:* Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von Dr. Otto Baensch. (Philosoph. Bibliothek Bd. 92.) Leipzig 1905. XXVI, 312 S. ℳ 3,00.

Von Spinozas Ethik sind bereits mehrere deutsche Übersetzungen erschienen. Die erste von Joh. Lorenz Schmidt 1744; die zweite 1790 und 1793 von Schack Hermann Ewald (?) enthält nur die beiden ersten Teile. Die dritte von Fr. W. Valentin Schmidt 1812. Die vierte 1841 von Berthold Auerbach ist die Schmidtsche Übersetzung von 1812 mit nur einigen Veränderungen. Die fünfte 1868 von J. H. v. Kirchmann in der Philosophischen Bibliothek. Die sechste 1893 von J. Stern in der Reclamschen Universalbibliothek. Ihnen reiht sich als die siebte die vorliegende von Baensch an. Der Übersetzer war vor allem bemüht, die Spinozistische Terminologie möglichst genau und gleichmäßig wiederzugeben, was gewiß für die Übersetzung eines philosophischen Werkes und zumal eines so konsequenten Denkers wie Spinoza sehr wichtig und wertvoll ist.

Die Übersichtlichkeit des Druckes, der die Lehrsätze von ihren Beweisen besonders abhebt; das ausführliche Register, welches jedem deutschen Ausdrucke den lateinischen Terminus Spinozas hinzufügt; die Anmerkungen, welche teils textkritische, teils die Übersetzung gewisser Stellen rechtfertigende, teils erläuternde Bemerkungen enthalten, machen diese Ausgabe zu einem sehr bequemen und handlichen Führer für jeden, der Spinozas Hauptwerk näher kennen lernen will.

Dem Werke selbst ist eine Einleitung vorausgeschickt, wo der Leser über den Charakter, den Zweck, den inneren Bau und das Werden desselben unterrichtet wird.

2. *Dr. Max Wentscher:* Einführung in die Philosophie. Leipzig, Göschen, 1906. 174 S. ℳ 0,80.

Das Gesamtergebnis, zu dem der Vf. gelangt, ist kurz folgendes: Die Philosophie hat, der Religion und der Naturwissenschaft gegenüber, die Aufgabe, auf Grund eigener Einsicht für die Gesamtwirklichkeit eine Weltanschauung und Lebensauffassung zu bieten. Um zu wissen, ob sie zur Lösung dieser Aufgabe auch die nötigen Mittel besitzt, beginnt sie mit einer Kritik der Erkenntnis. Nun kommt aber diese Erkenntniskritik zu einem gänzlich negativen Resultat, daß wir nämlich weder an das „Ding an sich" herankommen, noch auch in der Welt der Erscheinungen feste Gesetze aufstellen können. Und doch richten wir uns im Leben tatsächlich nach bestimmten Gesetzen. Um diesem Tatbestande gerecht zu werden, müssen wir von einer anderen Grundlage ausgehen, von der Ethik. Diese fragt nicht, woher wir erkenntnistheoretisch das Recht nehmen, uns als willens- und wirkungsfähige Wesen zu fassen, sondern „was wir auf Grund

einer solchen Selbsterfassung mit unserer Wollensfähigkeit und mit unserem Leben in dieser Welt etwa anzufangen vermögen" (S. 47). Durch eine Analyse des Gewissens und seiner Entwicklung gelangt der Vf. zur Überzeugung, daß kein uns äußerliches Sollen, sondern unser eigenstes Wollen und Streben nach selbstgeschaffenen Zwecken es ist, was unser Selbst ausmacht. Die Tatsache, daß wir einheitliche, wollensfähige Wesen sind, hilft uns entscheidend über den Skeptizismus hinaus; freilich haben wir auch jetzt nicht die wahre Wirklichkeit als eine äußere Wirklichkeitswelt gefunden, „wohl aber haben wir einen Maßstab gewonnen, nach dem wir aus eigenem Entschluß uns berechtigt glauben, dasjenige zu bestimmen, was uns in aller Wirklichkeit, wie sie ‚an sich' auch immer sein möge, als das ‚wahrhaft Seiende' soll gelten dürfen" (S. 91). Da dieser Gesichtspunkt die Freiheit voraussetzt, so ist nun zu untersuchen, in welchem Zusammenhange dieser Gedanke der Freiheit mit dem allgemeinen Kausalzusammenhange steht, den die Naturwissenschaften postulieren. Dies leistet die Metaphysik und Naturphilosophie. Sie zeigt, daß der Zusammenhang des Wirklichen nur dann erklärt werden kann, wenn man die Vorstellung des transzendenten Wirkens aufgibt und die Einzeldinge als in einer einzigen Wesenheit wurzelnd auffaßt. Insofern sie diesem Wesensgrunde angehören, herrscht in ihnen eine allgemeine, notwendige Kausalität; insofern sie aber trotzdem eine gewisse Selbständigkeit bewahren, bleibt Raum für Willensfreiheit und Selbstbetätigung. Dieser Gesichtspunkt gibt auch in der Frage nach dem Zusammenhange des Physischen und Psychischen den Ausschlag. Da nur bei der Annahme einer eigenen psychischen Kausalität die Freiheit gewahrt werden kann, so ist diese Annahme der Theorie des materialistischen Funktionalismus und des psychophysischen Parallelismus vorzuziehen. So zeigt sich denn, daß das Freiheitsproblem den Mittelpunkt aller metaphysischen Probleme einnimmt. Immerhin kann die Metaphysik einen entscheidenden Beweis weder für den Automatismus der Welt noch für die Existenz der Freiheit führen, und es bleibt daher der praktischen Entscheidung des Einzelnen überlassen, sich diese theoretische Ungewißheit zu ergänzen. Damit erhebt sich auch der Mensch zur religiösen Weltanschauung. Diese gehört somit nicht mehr der Philosophie an; Aufgabe der Religionsphilosophie ist es nur, die Motive zu einer solchen Anschauung kritisch zu würdigen. Da die Metaphysik die Unmöglichkeit einer transzendenten Kausalität nachgewiesen, so wird der oberste Weltgrund als eine Einheit zu denken sein, die alle scheinbaren Einzeldinge in ihrem Wesen umfaßt. So gelangt die Religionsphilosophie zur Annahme einer „immanenten" Gottheit, die jedoch den Menschen ein gewisses Feld zu selbsteigener, freier Tätigkeit zur Verfügung läßt. Jedoch soll diese Gottheit nicht unpersönlich gedacht werden. Was endlich das Problem der Unsterblichkeit anlangt, so kann weder ihre Wirklichkeit, noch ihre Unmöglichkeit nachgewiesen werden. „Nur das vermögen wir einzusehen, daß gerade in dieser völligen Ungewißheit über unser etwaiges künftiges Schicksal doch auch etwas Wertvolles liegt. Gerade sie wird uns um so lebhafter dazu treiben, im Diesseits erst einmal unsere volle Kraft an die sich hier darbietenden sittlichen Aufgaben zu setzen, sei es als Einzelpersönlichkeit, sei es als Teil der Gesamtheit. So werden wir das andere danach mit Ruhe erwarten können" (S. 170).

Dies der Inhalt. Zum Zweck einer Beurteilung des Buches wollen wir eine formale und materiale Seite berücksichtigen.

In formaler Hinsicht zeichnet sich das Werkchen trotz seines knappen Umfanges besonders aus durch großen Reichtum, geschickte Auswahl und einheitliche Gruppierung des Stoffes, womit sich trotz aller Kürze eine

angenehme Klarheit der Darstellung und Schärfe der Fassung verbindet. Von den anderen ziemlich zahlreichen Einleitungen in die Philosophie unterscheidet es sich wohl vor allem durch seine Aufgabe, nämlich eine Weltanschauung zu bieten, welche unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Forschungen die sittliche Freiheit wahren und kräftigen soll.

Für weniger gelungen halten wir die sachliche Ausführung. Zunächst muß eine eigenartige Disharmonie zwischen den Ergebnissen der Erkenntniskritik und den der übrigen Teile sofort auffallen. Der Vf. gelangt im ersten Teil zu einem vollständigen Skeptizismus; weder das Wesen der Dinge noch allgemeine Gesetze ihrer Wirksamkeit können nach ihm erkannt werden. Nichtsdestoweniger wird später eine Weltanschauung geboten, die sich gerade auf das Wesen der Welt beziehen soll. Denn innerhalb der Erscheinungswelt kann doch offenbar von einer Immanenz eines einzigen, göttlichen Wesens nicht die Rede sein; hier soll das Ding an sich, das wahre Sein bestimmt werden. Während S. 45, 46 die Erkenntnis regelmäßiger Zusammenhänge in der Wirklichkeit und ihrer Dauer geleugnet wird, finden wir S. 94 zunächst die Bemerkung, es müsse, unseres praktischen Verhaltens wegen, eine Erhaltung dieser Zusammenhänge angenommen werden, und endlich die Behauptung, die Erfahrung selbst zeige uns jene Zusammenhänge. Nach S. 40 läßt sich der Solipsismus „logisch recht wohl verteidigen", aber schon auf der folgenden Seite ist derselbe Solipsismus „eine absurde, wenig glaubliche Theorie" Die ganze Erkenntniskritik des Vf.s setzt doch überall gewisse allgemeingültige, notwendige Denkgesetze voraus, um überhaupt zu ihrem skeptischen Resultate gelangen zu können. Sind diese nicht gültig, dann hat die ganze Untersuchung keinen Zweck. Das ist eben der Irrtum des extremen Kritizismus, daß er von vornherein an der Erkenntnis zweifelt, um sie nachher zu erklären, anstatt durch Reflexion auf die Grundlagen unseres Denkens zurückzukommen und so das Richtige vom Falschen zu scheiden.

Wie übrigens auf einem so negativen Resultate eine wissenschaftliche Ethik, Metaphysik, Natur- und Religionsphilosophie aufgebaut werden soll, ist nicht einzusehen. Soll die Ethik wissenschaftlich durchgeführt sein, soll sie auf unser Leben einen nachhaltigen Einfluß gewinnen, dann muß sie sich auf einer soliden Erkenntnistheorie und Metaphysik aufbauen. Was für einen Wert besitzt die Ethik für mich, wenn ich an der Realität der Außenwelt, an der Allgemeingültigkeit ihrer Gesetze, an dem Wesen des eigenen Ich zweifeln muß? Wir besitzen nicht einen doppelten Verstand, einen theoretischen und einen praktischen, so daß letzterer dort Normen für ein sittliches Tun aufstellen könnte, wo ersterer dieselben für unmöglich und wertlos erkennt. Ich kann nicht erkenntniskritisch die ethische Auffassung meiner selbst „als bloße Illusion oder als bloßes Produkt der eigenen Geistesorganisation" halten und doch dabei glauben, „in den Idealen eines uns möglichen Wollens und Handelns ein unbedingt Wertvolles schaffen zu können" (S. 48). Außerdem scheint uns, abgesehen von diesem Zwiespalt, die Begründung einer ethischen Autonomie völlig unhaltbar zu sein. Daraus, daß wir zur Beurteilung unserer sittlichen Aufgabe eines Kriteriums bedürfen, daß wir schließlich auf unsere eigene Einsicht zurückgehen müssen (S. 60. 84), folgt noch nicht, daß wir uns für autonom halten dürfen. Diese Erkenntnis ist eine unumgänglich notwendige Bedingung der Sittlichkeit, nicht die Quelle, die Norm derselben. Warum soll ich denn nach vollendeter Selbstherrschaft streben, nach Besitzergreifung von meinem überkommenen Wesen mit all seinen Anlagen und Neigungen (S. 86)? Warum fordert mein Gewissen, daß ich mich von den erkannten Idealen leiten lasse (S. 87)? Die eigene Erkenntnis ist nicht der

letzte Grund. Denn es gibt viele Menschen, die die echten Ideale erkennen und doch nicht nach ihnen handeln.

Im dritten Teile erklärt der Vf. den allgemeinen Kausalzusammenhang durch immanentes Wirken. Die Gründe, warum das transzendente Wirken abgelehnt wird, laufen jedoch schließlich darauf hinaus, daß wir es nicht völlig begreifen können; dasselbe gilt aber auch vom immanenten Wirken. Vf. hätte hier doch zum mindesten die neuesten Kritiken der Lotzeschen Wechselwirkungstheorie, z. B. von Wartenberg u. a. berücksichtigen müssen. Noch unhaltbarer aber scheint uns der Versuch des Vf.s, den aus dem immanenten Wirkungsbegriffe sich ergebenden absoluten Monismus und Determinismus durch Annahme einer wenigstens teilweisen Selbständigkeit der Einzelwesen zu mildern, um so für die Freiheit Platz zu gewinnen. Wir halten dies für eine ganz unmögliche Verquickung durchaus heterogener Dinge, für eine Übertragung räumlicher Anschauungen auf die Wesenheiten. Bei einer anderen Gelegenheit werden wir auf diesen und ihm verwandte Versuche, den Pantheismus mit dem Theismus, den Monismus mit der sittlichen Freiheit zu vereinigen, genauer zu sprechen kommen, wo wir unsere Behauptung eingehend nachweisen werden.

Die Begründung der Freiheit selbst ist im allgemeinen sehr geschickt zu nennen. Sie ist allerdings vor allem negativer Natur, indem sie die Gründe für einen Determinismus zurückweist. Ein positiver Beweis ist kaum gebracht; auch ist die Definition der Freiheit: „als Freiheit werden wir es . . . bezeichnen dürfen, wenn das Wollen ganz aus dem eigenen Selbst hervorgeht“ (S. 86), doch etwas zweideutig, obwohl sie richtig verstanden werden kann. Nur eine Bemerkung erlauben wir uns zu S. 126, wo die Freiheit gegen das Kausalgesetz in Schutz genommen wird. Es scheint, als huldige auch der Vf. der irrtümlichen Ansicht, als widerspreche die Freiheit dem Kausalgesetze. Es ist jedoch in diesem Gesetze eine doppelte Seite zu unterscheiden: 1. daß jede Wirkung, jedes neue Sein eine Ursache haben müsse; 2. daß jede Ursache eine ganz bestimmte Wirkung hat und nur diese haben kann. Im ersten Falle ist das absolut notwendige, allgemeingültige Kausalitätsprinzip ausgesprochen; im zweiten Falle haben wir kein apriorisches Prinzip, sondern ein empirisch festgestelltes Kausalgesetz, welches nur auf materiellem Gebiete, wo es auch induktiv nachgewiesen worden, vollständige Geltung hat. Die menschliche Freiheit widerspricht der ersten Fassung keineswegs, im Gegenteil sind alle unsere freien Handlungen diesem Kausalprinzip unterworfen. Wohl aber widerspricht sie der zweiten Fassung.

In den Ausführungen des letzten Teiles findet sich manches Unklare. So wenn S. 153 gesagt wird, der letzte, oberste Wirklichkeitszusammenhang lasse keinen strengen Beweis zu, so S. 159, wenn der Vf. es für aussichtslos erklärt, die Freiheit der Einzelnen mit der Allwissenheit der Gottheit zu vereinigen, so die Ausführungen über die Immanenz Gottes (S. 150—158). Überhaupt verrät der Vf., wo es sich um Darstellung der christlichen Religion handelt, eine merkwürdige Unklarheit der Auffassung. Mag ein Gelehrter auch kein Anhänger dieser Religion sein, jedenfalls ist es für ihn eine Pflicht der Wissenschaft und der ernsten Forschung, solche Richtungen gründlich, ohne Voreingenommenheit kennen zu lernen, bevor er ein Urteil ausspricht. Was S. 9—11, 150—152 und an anderen Stellen gesagt wird, zeugt von einer nur flüchtigen Kenntnisnahme dieses Gegenstandes.

Trotz dieser prinzipiellen Bedenken, die bei einer eingehenden Kritik noch beträchtlich vermehrt werden würden, gestehen wir gerne ein, daß wir das Büchlein mit großem Interesse gelesen haben. Fachphilosophen und

solchen, die sich in der Philosophie bereits solide Kenntnisse erworben haben, kann es anempfohlen werden; für Laien wie überhaupt für weitere Kreise halten wir es für weniger geeignet.

3. *Johannes Terwin:* **Wanderungen eines Menschen am Berge der Erkenntnis.** Philosophische Skizzen. Zürich, Orell Füßli. 8°. 126 S. ℳ 3.

„Die richtige Art zu philosophieren," sagt der Vf. (S. 101), „ist, seine Gedanken in Aphorismen wiederzugeben." Darum ist auch das Buch aphoristisch geschrieben. Aber wie schon dieser Satz sachlich wie logisch falsch ist — denn die Wiedergabe der Gedanken ist doch noch keine Philosophie —, so ist auch das ganze Buch voll oberflächlich hingeworfener, undurchdachter, unverdauter Gedanken. Es ist kaum ein philosophischer Irrtum, der hier nicht seinen Platz gefunden hätte. Eine Freiheit gibt es nicht (S. 31 ff.), und doch werden wir aufgefordert (96), uns aufzuraffen, denn „das ist männlich und weise zugleich". Sich auf einen Beweis für das Dasein Gottes einzulassen, hält der Vf. für einen logischen Fehler (63); aber ihm selbst ist es kein logischer Fehler, wenn er von der „Allnatur" spricht, wenn er (51) behauptet: „Und wenn die Menschen unsterblich sind, dann sind es mit gleicher Sicherheit auch die Ameisen und Bienen." Und so geht es in einem fort. Hie und da hat sich allerdings in die Spreu auch ein Körnchen Wahrheit verloren, aber es sind alte, allbekannte Gedanken. Wie oberflächlich das Ganze ausgearbeitet ist, möge außer dem obenangeführten auch folgender Satz (77) beweisen: „Deshalb hat mir z. B. als Knabe die Generalstabs- resp. Generalshose sehr imponiert; als gereifter Mann wurde eine so herausgeputzte Uniform nur eines jener bunten Bilder, wie sie bei einer laterna magica vorübereilen." Die Worte „als gereifter Mann" sollen sich auf „mir" beziehen, und doch beziehen sie sich grammatisch auf „Uniform"!!

Es kann daher nicht wundernehmen, wenn uns nach dem Durchlesen des Buches (wobei wir wirklich ein Opfer bringen mußten, um bis zum Ende zu kommen) die Frage sich aufdrängte, die der Vf. (S. 12) stellt: „Weshalb den Gallimathias um eine weitere Dosis vermehren?" — Aber eines haben wir doch zu loben, daß nämlich der Vf. den Titel sehr gut gewählt hat; es sind wirklich nur Wanderungen am Berge der Erkenntnis.

4. *O. A. A. Friedrichs:* **Beiträge zu einer Geschichte der Theorie des Existentialurteils.** 1. Teil. Inaug.-Diss. Prenzlau 1906. 8°. 60 S.

Der vorliegende erste Teil der Arbeit enthält vor allem eine Übersicht über die verschiedenen Lösungen, die das Problem der Existenz der Außenwelt in der Geschichte der Philosophie gefunden hat. Es wird zugleich darauf hingewiesen, daß die jeweilige Theorie des Existentialurteils mit der betreffenden Auffassung über die Realität der Außenwelt eng zusammenhängt und von dieser beeinflußt wird. So enthält der Existentialsatz in nuce die philosophischen Probleme. Die eigentliche Behandlung des Existentialsatzes, sowie eine Universaltheorie des Existentialurteils sollen erst folgen.

5. ***G. W. Leibniz:*** **Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie.** Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. Band II. (Philosoph. Bibliothek Bd. 108.) Leipzig 1906. 582 S. ℳ 5,40.

Wir können dem Lobe, das dieser Ausgabe von verschiedenen Seiten bereits zuteil wurde, nur beistimmen. Wenn sie auch dem eigentlichen Leibnizforscher eine vollständige kritische Ausgabe nicht ersetzen kann, was sie übrigens gar nicht beabsichtigt, so bietet sie anderseits demjenigen, der die Leibnizsche Philosophie kennen lernen will, große Vorteile. Das Material ist so angeordnet, daß der Werdegang der Leibnizschen Philosophie klar erkannt wird; und orientierende Einleitungen vor den einzelnen Gruppen bieten treffliche Fingerzeige, die das Studium dieses Denkers bedeutend erleichtern.

Im ganzen stellt sich der Inhalt dieses Werkes, dessen zweiter Band uns vorliegt, also dar: A) Schriften zur Logik und Methodenlehre. B) Schr. zur Mathematik. C) Schr. zur Phoronomie und Dynamik. D) Schr. zur Metaphysik. E) Schr. zur Ethik und Rechtsphilosophie. Den weitaus größten Teil nimmt D ein. Wir haben hier Schriften 1. zur geschichtlichen Stellung des Systems, 2. zur Biologie und Entwicklungsgeschichte, 3. zur Monadenlehre, wobei der letzte Teil wiederum der größte ist.

Ein sehr bequemes und übersichtliches Sach- und Namenregister, welches „vor allem die systematische Orientierung über die Probleme und Grundbegriffe der Leibnizchen Philosophie zu fördern“ sucht, schließt diese sehr handliche Ausgabe, der wir recht zahlreiche Freunde wünschen.

6. ***Oswald Külpe:*** **Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.** Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. 3. verb. Aufl. Leipzig, Teubner, 1905. 125 S. ℳ 1,25.

Dieses Werkchen verdient es in der Tat, bereits die dritte Auflage zu erleben. Weise, mäßige Auswahl aus der Fülle des Stoffes, übersichtliche Anordnung desselben, knappe und doch klare und gründliche Darstellung der angeführten Systeme oder ganzer Richtungen, vornehm ruhige, objektive Beurteilung derselben zeichnen es vor vielen anderen aus. Wir haben das Büchlein mit wahrem Genuß gelesen und auch in dieser (dritten) Auflage die sehr wertvollen Ergänzungen mit Freuden begrüßt.

7. ***Ludwig Busse:*** **Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit.** 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1905. 164 S. ℳ 1,25.

Der Unterschied zwischen diesem und dem ebenerwähnten Werkchen von O. Külpe ist ein ganz bedeutender. Beide sind zwar aus Vorträgen entstanden; jedoch wird hier nicht nur die Philosophie der Gegenwart, sondern überhaupt die neuere Philosophie seit Descartes behandelt. So ziemlich alle bedeutenderen Philosophen kommen zur Sprache. Die Darstellung ist eine gedrängt historische; kritische Bemerkungen finden sich nur spärlich vor. Es ist also gewissermaßen eine kurze Geschichte der

Philosophie seit Descartes. Weil sich der Vf. enthalten hat, auf die Probleme selbst einzugehen, so fehlt hier der Zug von Selbständigkeit, der uns in dem Külpeschen Buche so sympathisch berührt hat. Jedenfalls regt es zu eigenem Denken bedeutend weniger an und scheint uns nicht so sehr wie das Külpesche Buch geeignet, „weitere Kreise in allgemeinverständlicher Form mit den bedeutendsten Erscheinungen der neueren Philosophie bekannt zu machen und dadurch in ihrem Interesse und Verständnis für die Philosophie überhaupt und ihre Probleme zu erwecken" (Vorwort). Die zweite Auflage ist ein unveränderter Abdruck der ersten.

Fr. Klimke S. J.

IV. 1. ***P. Nicolò Dal-Gal*** O. F. M.: **L'opera dei Francescani attraverso i secoli per il trionfo dell' Immacolata.** Dissertazione storico-critica. Quaracchi 1905. Gr. 8. 69 S.

Der Orden des hl. Franziskus rechnet es sich mit Recht zu hoher Ehre an, in besonderer Weise zum Triumph und zur definitiven Anerkennung der unbefleckten Jungfrau und Gottesmutter beigetragen zu haben. Voll warmer Begeisterung schildert P. Dal-Gal, Mitglied des Bonaventura-Kollegiums von Quaracchi, diese Episode aus der Geschichte seines Ordens in einer Dissertation, die er im Konvente von Verona vor einem illustren Auditorium vortrug. Der Ton und Charakter der Darstellung fiel demgemäß mehr oratorisch aus, doch geben die 87 Anmerkungen am Schlusse ein beredtes Zeugnis davon, auf welch gründlichen und umfassenden Studien der Vortrag fuße. Einzelne Behauptungen wird wohl auch P. Dal-Gal nur als mehr oder weniger wahrscheinlich hinstellen wollen, so z. B. daß der heil. Antonius von Padua, Alexander von Hales wie der hl. Bonaventura die unbefleckte Empfängnis Mariens (im Sinne des definierten Dogmas) gelehrt hätten. Scotus tritt natürlich stark hervor, aber in richtiger Weise. Die folgenden Jahrhunderte erscheinen so recht als die Jahrhunderte des Kampfes, aber auch des Gebetes um den Sieg der „Sentenza Franzescana". In letzterem Ausdruck mag vielleicht eine Übertreibung liegen, die aber um so leichter zu verzeihen ist, als der Redner jede harte Beurteilung der historischen Gegner vermeidet. Es genügt ihm zu zeigen, wie es im Buche der Sprichwörter heißt: Surrexerunt filii Eius et Beatissimam praedicaverunt. Prov. 31, 28.

2. ***Dr. Paul Kronthal:*** **Über den Seelenbegriff.** Vortrag, gehalten in der Berliner psychologischen Gesellschaft am 19. Oktober 1905. Jena 1905. 32 S.

„Psyche nennen wir die Summe aller Reflexe", das ist der Hauptgedanke des Verfassers. Diese „Definition erfüllt vollkommen die Ansprüche, die wir in den Naturwissenschaften an eine Definition stellen, indem sie allen Sinneseindrücken gerecht wird"; nur die Empfindung müsse ausgenommen werden, die aber nicht Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern der Metaphysik sei. Dies zeigt, daß der Verf. auf den „Seelenbegriff" gar nicht eingeht; was er unter Seele versteht, sind nur die physiologischen Vorgänge im Organismus. Es ist von diesem Standpunkt aus begreiflich, daß er die Empfindung ausschließt, d. h. alles, was den Unterschied von bloßer Natur und Seele ausmacht; damit legt er aber indirekt

nahe, daß die Empfindung, wie überhaupt das Leben eine Tatsache höherer Art und darum Folge einer höheren Ursache als die bloßen Naturerscheinungen seien.

Gerne stimmen wir dem Vf. darin bei, daß die Seele nicht „Leistung des Nervensystems“ sein könne, daß die Nerven nur „eine reizleitende Verbindungkonstruktion“, daß die Nerven nicht der „Fabrikationsort der Seele“ seien. Nur ist das nicht „die seit Jahrhunderten fast allgemein herrschende Anschauung“, sondern Lehre des Materialismus, über die auch der Vf. im Prinzip nicht herauskommt, indem er einfach an Stelle der Nerven den ganzen Organismus setzt. Dementsprechend fallen auch andere Erklärungen aus, sie sind teilweise berechtigt, gehen aber mit erstaunlicher Leichtigkeit über den Kern der Frage hinweg. Was soll es z. B. heißen, wenn K. sagt: „Zwischen Reiz und Reflex muß sich das Leben aller Organismen abspielen.“ Weniger läßt sich doch kaum sagen! Oder: „Gedächtnis ist diejenige Veränderung des Gewebes durch einen Reflex, welche eine gleichartige, frühere Veränderung fortsetzt.“ Ist das wohl Gedächtnis oder Erinnerung? Oder: „Wille ist gleich dem als Reiz wirkenden Gedächtnis.“? Wenn der Vf. den freien Willen ausschließt mit der Begründung, daß jede Handlung einen Grund habe, so verwechselt er wieder die mechanische Ursache mit psychologischen Motiven.

Die Kritik anderer Seelenbegriffe ist zum voraus unmöglich gemacht durch den Satz: „Ganz verschieden von der Welt des Metaphysikers ist die des Naturforschers.“ Das mag wahr sein von einer idealistischen Metaphysik; die scholastisch-christliche Philosophie kennt keine zweifache Welt. Wir empfehlen dem Vf. die erste beste katholische Psychologie, und er wird finden, daß die Seele nicht etwas „Mystisches“ ist.

3. *Neue Kant-Ausgaben:*

I. Immanuel Kants **Prolegomena** zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4. Aufl. Herausg. v. Karl Vorländer. Leipzig, Dürr, 1905. (Philosophische Bibliothek Bd. 40.) ℳ 2.

II. Immanuel Kants Kleinere Schriften zur **Logik und Metaphysik.** 2. Aufl. Herausg. v. Karl Vorländer. (Philosoph. Bibl. Bd. 46.) ℳ 5,20.

III. Immanuel Kant, **Physische Geographie.** 2. Aufl. Herausg. v. Paul Gedan. Leipzig, Dürr, 1905. (Philosoph. Bibl. Bd. 51.) ℳ 2,80.

IV. **Kritik der reinen Vernunft** von Immanuel Kant. In verkürzter Gestalt (mit Abschnitten aus den Prolegomenen) herausg. v. Dr. August Messer. (Bücher der Weisheit und Schönheit, herausgegeben von Jeannot Emil Freiherrn von Grotthuß.) Stuttgart, Greiner & Pfeiffer, o. J. 4⁰. 188 S. ℳ 2,50.

Die Dürrsche Verlagsbuchhandlung begründet ihre Neuausgabe Kantscher Werke mit folgenden Worten: „Bekanntlich ist diese Ausgabe die einzige Ausgabe von Kants sämtlichen Werken, welche zur Zeit im Buchhandel zu haben ist. Die große Berliner Akademie-Ausgabe mit ihren teuren 12 Mark-Bänden wird noch lange Zeit zu ihrer Vollendung brauchen.

Die älteren Ausgaben von Kants gesammelten Werken sind nur noch antiquarisch zu haben. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, daß wir hier nicht nur einen schlichten Abdruck der alten Texte erhalten, sondern daß die einzelnen Bände der Kantausgabe der philosophischen Bibliothek durch gewissenhafte Herausgeber wieder neu revidiert, geschickt eingeleitet und mit sehr brauchbaren Sachregistern versehen werden.“ Die Ausführung entspricht der Ankündigung.

In dem Vorwort zu Prolegomena untersucht Karl Vorländer deren Entstehungsgeschichte und hält es für wahrscheinlich, daß Kant schon vor dem Erscheinen der Göttinger Rezension (der Kritik der reinen Vernunft) an den späteren Prolegomena gearbeitet habe (S. XIX). Eine Skizze des Gedankenganges der Schrift und Textphilologisches vollenden die Einleitung. Als Beilagen fügt der Herausgeber noch hinzu: 1. Eine Vorarbeit Kants zu seinen Prolegomenen. 2. Die Göttinger Rezension. 3. Garves Brief an Kant. Kants Antwort.

Die Kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik (II) bringen in vier Abteilungen 1. Band 46a: die Schriften von 1755—65, 2. Band 46b: die Schriften von 1766—86, 3. Band 46c: die Schriften von 1790—93, 4. Band 46d: die Schriften von 1796—98. Die Einleitungen behandeln teils die Entstehungsgeschichte, bald den Gedankengang der einzelnen Schriften.

In der Einleitung zur „Physischen Geographie“ (III) hebt Paul Gedan besonders Kants Bedeutung für die Geographie hervor.

Die Messersche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (IV) soll offenbar weniger rein wissenschaftlichen Zwecken als der Verbreitung der genannten Schrift in weiteren gebildeten Kreisen dienen. „Der Umfang des Werkes ist durch Ausscheidung aller minder wichtigen Partien etwa auf ein Drittel des Originals eingeschränkt, wodurch wohl der Überblick über das Ganze sehr erleichtert wird. Das Ganze des Gedankenbaues wird aber hier geboten — wenn auch in vereinfachter und verkürzter Form — nicht bloß zusammenhanglose „ausgewählte Abschnitte“. „Die Auslassungen sind in der Regel nicht besonders kenntlich gemacht, nur da, wo es zur Herstellung des Gedankenzusammenhanges notwendig war, sind kurze verbindende Inhaltsangaben in Kursivdruck eingefügt.“ Vorwort des Herausgebers, S. 5 und 6. Die Herübernahme einzelner Partien aus den Prolegomena entspricht dem gemeinwissenschaftlichen Zweck der Ausgabe. Die „kurzen verbindenden Inhaltsangaben“ betreffen aber wohl oft sehr grundlegende Fragen. Die Ausstattung, Originaleinband, die symbolischen (!) Vignetten vollenden den Charakter einer — Salonausgabe.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

V. *F. S. Gutjahr:* Einleitung zu den Hl. Schriften des Neuen Testamentes. Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie. 2. völlig umgearbeitete Aufl. Graz, Styria. K. 4,20.

Vorliegendes Buch, das schon in seiner ersten Auflage sympathisch berührte, muß sich um so mehr in seiner vervollkommneten Gestalt die allgemeine Anerkennung erobern. Es will nicht mehr und weniger als ein Lehr- und Lernbuch zur Grundlage für den akademischen Unterricht sein. Diesem Zwecke wird vorliegende Einleitung in so exakter Weise gerecht, daß wir dem gelehrten Verfasser dazu nur gratulieren können!

Was Vf. im Vorwort seinem Buche vindiziert, nämlich, daß es das Notwendigste und Wissenswerteste der Disziplin „wohlgeordnet und begründet, in klarer und übersichtlicher Darstellung“ bieten solle, bildet tatsächlich den Wert und Hauptvorzug der Arbeit und zeichnet sie vor fast allen anderen neuen Kompendien gleicher Art aus. Schon die Anordnung und Disposition des Stoffes zeigt dies: Vorbemerkung, Grundlegung, Allgemeine (Kanon, Textgeschichte), Besondere Einleitung (Historische, didaktische Bücher, Prophetisches Buch). Der Vergleich mit der in anderen Einleitungen (Trenkle, Schäfer u. a.) beliebten Umstellung der Gliederung hebt den Vorteil obiger Disposition genugsam hervor. Wozu auch z. B. Textgeschichte und Kanon auseinanderreißen und die Briefe vor den Evangelien behandeln? Wir vermögen einen nennenswerten Vorteil nicht einzusehen. — Gleiches gilt von der Darstellung des Stoffes im einzelnen. Was nützt dem Studierenden ein erdrückender wissenschaftlicher Apparat, wenn er vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht? Vf. weiß den Inhalt mit der Darstellung in vortrefflichen Einklang zu bringen. Klar und rein wie der Druck ist auch die Anordnung und Übersicht der einzelnen Partien in stets und mehrfach numerierten Abschnitten: Begriff, Übersicht über den Stand der Frage, Prüfung dann das solide Resultat. Da kann man mit Lust und Liebe studieren. Nur ein Beispiel: Wo findet man es (in den angeführten und nicht angeführten Einleitungen) klar ausgesprochen, was eigentlich zum Begriff einer katholischen Einleitung gehört? Wenn auch unter den Gelehrten darüber adhuc sub iudice lis est, der Theologe soll es doch wenigstens nach einer festen Grundlage beantworten können. S. 29 bietet die beste Auskunft: Als primäre Aufgabe und eigentliches Ziel bleibt nur die wissenschaftliche Rechtfertigung des kanonischen Ansehens der Hl. Schriften übrig.

Ein anderer auszeichnender Unterschied ist auch für den Zweck des Buches der, daß die Vita jedes Hagiographen besonders und nicht bloß vom Gesichtspunkte der von ihm verfaßten Schrift aus gegeben wird. Besonders tritt dieser Vorzug in der zusammenhängenden Darstellung des Lebens Pauli zutage. — Die reichhaltigen Literaturangaben entsprechen aufs beste einer katholischen, mit pädagogischem Scharfsinn verfaßten Introduktion und sind wirklich ein literarischer Handweiser zu selbständigem Studium.

Über Einzelfragen wird man selbstredend auch anderer Ansicht sein können; wir nennen diesbezüglich nur die §§ 81—83, 93; ein Schüler Pölzls wird sich hierin nicht so leicht bekehren. — Was man am neuen Buche vermissen möchte, ist die einen jüngeren schon etwas „übertragen“ anmutende ältere Orthographie; was man ungern vermißt, ein orientierendes Register, das auch einem Kompendium nicht schlecht ansteht! Druckfehler ist fast keiner stehen geblieben. Alles in allem: Wir freuen uns der bis ins Mark hinein katholischen, der gediegenen, praktischen, deutschen Einleitung des Österreichers Gutjahr!

Wien. Dr. Innitzer.

VI. *Johannes Döller:* Die Bedeutung des alttestamentlichen Bibelstudiums und seine Pflege an der theologischen Fakultät an der k. k. Universität Wien. Wien 1905.

Der Verfasser will in seiner Arbeit, die er bei Antritt seines Ordinariats in Wien vorgetragen hat, den Studierenden des Bibelstudiums einige Motive vorführen, die sie anspornen sollen, mit Lust und Liebe dem Studium der Hl. Schrift sich hinzugeben. Im ersten Teile nun wird die

Bedeutung des alttestamentlichen Studiums im allgemeinen dargelegt. Mit begeisterten Worten schildert Verfasser, welch gewaltigen Zauber die Heil. Schrift als bloß menschliches Werk aufgefaßt auf den Leser ausübt und wie sie ästhetisch bildend auf ihn einwirkt. Er zeigt, wie die Hl. Schrift, selbst ein großes Kunstwerk, Maler und Musiker zu künstlerischem Schaffen mächtig angeregt hat, wie Dichter der verschiedensten Nationen aus dem Borne der Bibel geschöpft und durch sie entweder zu poetischem Schaffen angespornt oder wenigstens in ihrer Sprache und ihren Gedanken von ihr beeinflußt worden sind. Da indes die Bibel für den Katholiken nicht ein bloßes Menschenwerk, sondern ein von Gott inspiriertes Buch ist, so wird die Bedeutung der Hl. Schrift für den Christen und besonders für den Priester als Mittel der Heiligung und als Fundament dargestellt, auf welchem sich das ganze theologische Studium aufbaut. Ebenso wird gezeigt, daß Studium und gründliches Vertrautsein mit der Hl. Schrift die Grundbedingung eines erfolgreichen Wirkens in der Seelsorge ist. — Der zweite Teil gibt uns einen Überblick über die Entwicklung des alttestamentlichen Bibelstudiums an der theologischen Fakultät der Universität Wien von 1384 an. Verfasser legt dar, welche Anforderungen an die Studierenden gestelllt und welche Vorschriften und Einrichtungen in den verschiedenen Jahrhunderten der alttestamentlichen Wissenschaft förderlich oder hinderlich waren. Daneben werden die hauptsächlichsten Vertreter des alttestamentlichen Bibelstudiums an der theologischen Fakultät zu Wien angeführt und ihre literarischen Leistungen kurz gewürdigt. Für die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaften bietet dieser Teil der durchweg klar und anregend geschriebenen Arbeit einen besonders wertvollen Beitrag.

Weidenau. Prof. Dr. Miketta.

Kunsterziehung. Ergebnisse und Anregungen des dritten Kunsterziehungstages in Hamburg am 13., 14., 15. Oktober 1905. Musik und Gymnastik. Leipzig, Voigtländer, 1906.

Der dritte Kunsterziehungstag in Hamburg vom 13.—15. Oktober 1905 widmet einen Verhandlungstag dem Thema: „Musik“. Referent Lichtwark-Hamburg sieht den Grund für das mangelhafte Interesse und Verständnis, das dem Musikunterrichte entgegengebracht wurde, hauptsächlich darin, daß dieser Zweig des Unterrichtes mit zu geringem Ernst behandelt wurde (p. 28). Der dritte Kunsterziehungstag bemüht sich, sowohl das Interesse als auch die Beteiligung an den Musikübungen zu fördern. Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wird empfohlen: Das Lernen diverser Instrumente (nicht nur Violine und Klavier), Pflege des Gesanges in Schule und Haus (Volkslied und Kunstlied), Veranstaltung von intimen Musikabenden (p. 42), Reform der Schulgesangbücher (p. 69), sorgfältigere Ausbildung der Musiklehrer an den Volks- und Mittelschulen, eventuell die Heranziehung praktischer Musiker dazu. Ob es ratsam ist, dem Antrag des Referenten Johannsen-Kiel: Das erotische Lied in Hinkunft nicht wie bisher aus der Schule zu verbannen (p. 75 f.) — ohne Einschränkung zuzustimmen, mag dahingestellt sein. — Prof. Barth Hamburg empfiehlt auch die Veranstaltung von Jugendkonzerten und Opernaufführungen für die Jugend zur Förderung des Verständnisses der musikalischen Meisterwerke. Interessant und lehrreich sind auch die Vorträge über „musikalisches Genießen“ und „musikalische Kultur“.

Wien. Anton Kriwanek.



